

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
(Ética y Sociología)**



**MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN : EL CASO
DE MÉXICO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Pompeya Elvira García Alba

Bajo la dirección del doctor
Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-695-0325-6

©Pompeya Elvira García Alba, 2011

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y
POLÍTICA II
(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**



**Modernidad, Secularización y Religión.
El caso de México.**

TESIS DOCTORAL

Pompeya Elvira García Alba

DIRECTOR

Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2011.

*A mis padres
a mi esposo
a Irene y a Gaby*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
I. EPISTEMOLOGÍA DEL CAMPO DE LO RELIGIOSO.....	14
1.1 Religión sustantiva y religión secular	14
1.2 Deseo constitutivo como fundamento antropológico de la religión	29
1.3 Experiencia de lo sagrado.....	39
II. SOCIEDADES TRADICIONALES Y SOCIEDADES MODERNAS.....	52
2. 1. Sociedades tradicionales.....	52
2. 2. Modernización y modernidad.....	77
III. PARADIGMA O TESIS DE LA SECULARIZACIÓN.....	91
3.1 Historia y concepto de secularización.....	92
3.1.1 Secularización externa.....	106
3.1.2 Secularización interna.....	108
3.2 Etapas del debate	111
3.2.1 Los pensadores clásicos.....	111
3.2.2 La teoría de los años sesenta.....	114
a. Diferenciación.....	118
b. Declinación.....	125
c. Privatización.....	126
3.2.3 La secularización en cuestión a partir de los años ochenta	130
3.3 Interpretaciones sobre la “vuelta de lo religioso” e implicaciones para la filosofía	155
IV. SECULARIZACIÓN EN MÉXICO.....	172
4.1 Nota sobre los estudios de lo religioso.....	176
4.2 Secularización externa o laicidad en México.....	182

4.2.1 Iglesia y Colonia.....	184
4.2.2 Iglesia, Independencia y génesis del Estado.....	193
4.2.3 Iglesia y República. Reforma liberal.....	199
4.2.4 Iglesia, Porfiriato y Revolución.....	212
4.2.5 Iglesia en el México Contemporáneo (1917-2010).....	217
4.2.5.1 Constitución de 1917. Ley Calles y Guerra Cristera. ...	217
4.2.5.2 Desarrollismo y modernización en los años sesenta... .	229
4.2.5.3 México y el CELAM, Medellín. Los cambios de 1992 ...	233
4.3 Secularización interna en México.....	244
4.3.1 Cambio religioso en México	248
4.3.2 Indicadores de secularización interna	275
4.3.3 Estudio de caso. Colegio Preparatorio de Xalapa.....	285
 V. CONSIDERACIONES SOBRE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA...	299
5.1 Patologías de la modernidad.....	304
5.2 Formas de presencia de la religión	308
5.3 Algunas críticas.....	315
5.4 Aportaciones de la religión.....	322
 CONCLUSIONES.....	326
BIBLIOGRAFÍA.....	351
ANEXO.....	361

INTRODUCCIÓN

Algunos profesores que trabajamos con adolescentes, al compartir experiencias laborales comentamos situaciones de enseñanza-aprendizaje de hace diez o más años y coincidimos en que era relativamente más fácil canalizar nuestro esfuerzo hacia el aprendizaje de los alumnos. Eran adolescentes con los rasgos típicos de su edad. Sin embargo, de unos cuantos lustros para acá los directivos y profesores refieren situaciones nuevas de crisis de autoridad y de pérdida de observancias normativas.

Laboramos en un colegio público considerado de buen rendimiento académico de estudiantes. Cada período escolar la demanda rebasa con mucho la capacidad física de la institución para atender a los solicitantes como alumnos. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos académicos de la planta directiva y docente, percibimos dificultades para tratar situaciones nuevas del tipo mencionado. Suponemos que se trata de condiciones hasta cierto punto generales porque tanto a nivel estatal (comunitario) como nacional, se han introducido reformas para incluir asignaturas como Ética y Civismo (en el nivel secundaria) y Ética y Valores I y II (en el bachillerato). No obstante, las evaluaciones educativas efectuadas por el ministerio de educación (Secretaría de Educación Pública) no han sido satisfactorias en cuanto a los resultados esperados, y a la fecha continúan las reformas curriculares.

Reflexionamos que anteriormente las tradiciones religiosas ofrecían orientaciones educativas fuertes. En las sociedades menos complejas la fuerza normativa procedía de lo sagrado, pues la religión había sido el centro de la cultura; pero estas tradiciones van perdiendo relevancia en forma gradual. Por decirlo así, sus

contenidos se han ido desdibujando, desarticulando, al menos parcialmente. La investigación realizada nace de la motivación por comprender lo que está ocurriendo a nivel social. Nos hemos interesado en abordar los cambios religiosos en la modernidad para entender las dificultades de motivar la acción en los jóvenes. Sin duda las causas son complejas en tanto se trata de un vasto cambio cultural que nos afecta a todos.

Entender los significados de los cambios religiosos modernos puede proporcionarnos elementos analíticos para ubicar en un marco sociológico y filosófico amplio, distintas problemáticas particulares de los jóvenes estudiantes. El objetivo explícito en esta investigación es el siguiente: desarrollar un marco descriptivo y analítico para comprender la secularización en el mundo moderno, con especial atención al caso mexicano. Asimismo, consideramos algunas reflexiones sobre posibles formas en que las religiones podrían favorecer procesos de racionalización práctica.

Puesto que un estudio de este carácter requiere adoptar una perspectiva teórica para proveer una ubicación general a un fenómeno en cuestión, en este trabajo hemos elegido el paradigma de la secularización. La tesis central tratada puede formularse de la siguiente manera: La transformación de la religión en las sociedades modernas puede entenderse desde la secularización.

El trabajo consta de introducción, cinco capítulos, conclusión, bibliografía, y un anexo del formato de la encuesta aplicada en el estudio de caso. Las citas tanto textuales como en paráfrasis, las hemos realizado siguiendo el sistema de notación de Harvard. Los cuatro primeros capítulos del trabajo se han estructurado para abordar esta tesis de acuerdo con el objetivo del presente trabajo.

El último capítulo (V) presenta en esbozo algunas formas de presencia de las religiones en el mundo moderno para motivar la acción y favorecer procesos de racionalización práctica. Un posible planteamiento en términos de afirmación o tesis,

podría enunciarse así: Las religiones tienen una dimensión práctica, unos contenidos que podrían contribuir a internalizar valores consensuados, lo cual favorecería el vínculo en las sociedades modernas. En este capítulo se plantean algunas reflexiones y puntos críticos de distintas presencias sociales de las religiones, las cuales consideramos tienden un puente para profundizar en posteriores investigaciones sobre la religión en la sociedad y sus nexos con la filosofía. Estas cuestiones han sido escasamente tratadas en el pensamiento hispanohablante y latinoamericano, tal vez por razones históricas vinculadas a las relaciones fácticas entre religión y política. Sin embargo, la temática religiosa en términos sociales es actual y relevante tanto por las implicaciones prácticas del pensamiento secular como por la emergencia de nuevos movimientos religiosos. Tales supuestos justifican la presente investigación.

Mencionaremos a continuación la forma en la cual cada capítulo nos ayudó a acercarnos al objetivo de la investigación y a abordar las tesis. El primer capítulo titulado “Epistemología del campo de lo religioso”, constituye un acercamiento a la conceptualización de lo religioso, por ser uno de los términos centrales de la investigación. Contiene tres apartados. En el primero se distinguen dos líneas teóricas: una, sobre un significado sustantivo de religión y otra línea, sobre un significado secular. En la primera línea teórica se inscribirán las creencias de las tradiciones religiosas históricas y se enfatizan sus elementos o rasgos más generales. A modo de retrospectiva se revisan con Berger y Luckmann las formas culturales de construcción de sentido (mitos, leyendas, religión); los papeles que han desempeñado y la institucionalización que posibilitó su permanencia durante mucho tiempo. A partir de la pérdida de influencia política de las grandes religiones instituidas en las sociedades modernas occidentales, se presenta la noción de religiosidad secular laica.

Una segunda noción que se postula en este capítulo como fundamento antropológico de la religión, es el deseo constitutivo radical, por el cual se plantea la trascendencia biológica del hombre y su dimensión espiritual. El término al que apunta tal deseo podrá interpretarse como sobrenatural, o no; en el segundo caso se hablará de espiritualidad laica. Sin embargo, el término *deseo radical* implica una experiencia de sacralidad. Se revisa la forma en que el vínculo con lo sacro puede afectar la vida humana.

En el segundo capítulo, titulado “Sociedades tradicionales y sociedades modernas”, intentamos diferenciar las sociedades tradicionales de las sociedades modernas —terminología utilizada por Berger y Luckmann. Esta distinción es básica en nuestro estudio. Nos hemos remitido al pasado para entender el tránsito desde una sociedad tradicional a otra moderna en un contexto histórico occidental referido a la cristiandad. Asimismo, presentamos los vínculos que existieron entre religión y sociedad para interpretar la situación actual de la creencia religiosa en estos espacios. En cuanto a las sociedades tradicionales hacemos énfasis en su orientación mágico-religiosa para hacer frente tanto a las fuerzas naturales incontrolables, como a las formas simbólicas de reducción de la incertidumbre en la vida individual y colectiva.

Además, presentamos el surgimiento del cristianismo en Europa y el control social al que contribuyó para dar estabilidad al Imperio romano y los papeles sociales que desempeñó. Aludimos a su relación con el poder político en el antiguo régimen y a la cristianización de Europa, conformando una de sus raíces culturales. También en este capítulo revisamos la postura de M. Weber sobre la forma en la que una versión protestante del cristianismo impulsó, a través de la vida “ascética intramundana”, el crecimiento económico. Abordamos cómo el reciente contexto de industrialización inició una nueva forma de organización racional de trabajo en el espacio europeo. El

moderno industrialismo suprimió los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza y al afán de lucro sin límite.

Al caracterizar la modernidad, describimos la modernización o uso de energías inanimadas utilizadas en la fábrica y el ensamblaje, para la producción y distribución de bienes materiales. Nos referimos a la burocracia como elemento de la modernización para organizar y enfrentar problemas en las sociedades complejas. Además, abordamos el modernismo como corriente cultural que aboga por lo nuevo, el progreso y la democracia sobre todo vinculados al arte. Mencionamos la importancia del pluralismo en relación con la crisis religiosa en los individuos y cómo las estructuras modernizadas han afectado la conciencia.

Ciertamente, no hemos partido de una *tabula rasa*. Nos hemos apoyado en el trabajo de otros pensadores para sugerir en escuetas pinceladas la diferenciación entre ambos tipos de sociedades.

En el capítulo III, titulado “Paradigma de la secularización”, presentamos esta perspectiva teórica para entender la transformación de la religión en las sociedades modernas. El paradigma articula observaciones, datos y descripciones para ofrecer un diagnóstico de cambios religiosos en la situación moderna. En tanto paradigma, sufre revisiones al ser sometido a críticas. Hemos enfatizado sus etapas y conceptos centrales en un esfuerzo de ordenación.

Apuntamos la historia del concepto de secularización en relación con los dos grandes cismas dentro del cristianismo: la separación de la Iglesia Oriental Ortodoxa respecto del Catolicismo, y la ruptura que significó la Reforma protestante. Aludimos al Tratado de Westfalia y a la conformación de bloques católicos y reformistas en Europa. El debilitamiento del poder de la Iglesia culminará en 1789 con los cambios

introducidos a partir de la Revolución francesa, los cuales afectaron a la religión predominante en esta parte del mundo.

En el capítulo III también presentamos el debate entre autores que aceptan o rechazan la tesis de la secularización, formulada en los años sesenta a partir de la consideración de algunas ideas de los pensadores clásicos de la sociología. Conceptualizamos tres nociones básicas del paradigma: diferenciación, declinación y privatización. La primera implica la separación en subsistemas al interior de las sociedades modernas.

Nuevos movimientos y cambios religiosos ponen en cuestión al paradigma de la secularización en los años ochenta, sobre todo en relación con las nociones de declinación y privatización. Surgen entonces críticas a las tesis del paradigma. Algunas de ellas se presentan en este capítulo; también sus réplicas. Asimismo, revisamos los significados de secularización externa (laicidad) y secularización interna, a partir de los cuales se establecerán categorías para tratar empíricamente la secularización en México en el capítulo siguiente. En la parte final del capítulo III abordamos algunas interpretaciones sobre la “vuelta de lo religioso” y planteamos la cuestión sobre el lugar social de la religión en la era de la técnica.

El capítulo IV, “La secularización de México”, trata de la transformación de la religión en México; se utilizan algunas categorías del paradigma o teoría de la secularización. Aunque el paradigma tiene un origen europeo, se establecen paralelismos y analogías a partir de la expansión del colonialismo español en América que impuso la religión católica, con estructuras globalizadas y directrices emanadas del Vaticano. Además, a través de los siglos México fue accediendo a procesos de modernización los cuales son bosquejados en esta parte del trabajo. El capítulo incluye una nota sobre los estudios de lo religioso en México para ofrecer un panorama del

estado de la cuestión. Otros dos apartados consideran las categorías de secularización externa e interna aplicados o referidos al caso mexicano. El enfoque seleccionado para tratar la secularización externa (o laicidad) es histórico, pues es la historia la que nos ha permitido comprender las relaciones políticas en México entre religión y Estado. Fueron los complejos acontecimientos del siglo XIX los que constituyeron la base de tal dimensión. Hemos delimitado los períodos de Colonia, Independencia, República, Porfiriato y México Contemporáneo, para una mejor comprensión de la relaciones entre la Iglesia —casi hegemónica— y el Estado.

En la última parte de este capítulo se analiza y describe la emergencia de nuevos grupos religiosos surgidos en México, especialmente a partir de los años ochenta del siglo XX. También nos acercamos, desde una perspectiva sociológica, a la secularización interna en el país para apuntar tan sólo un bosquejo, dada la complejidad y amplitud de esta cuestión. Nos apoyamos en encuestas, censos nacionales, en la Encuesta Mundial de Valores y en un estudio de caso sobre estudiantes de una escuela de bachillerato en México. El propósito ha sido acercarnos desde diferentes escalas a posibles indicios de secularización interna en este país.

En el último capítulo “Consideraciones sobre la religión en la sociedad moderna”, hacemos un balance de algunos aspectos positivos y negativos de la modernidad y el papel de las religiones en este nuevo contexto para contribuir a formar una responsabilidad frente al mundo; esto se hace a partir de recientes posiciones teóricas de distintos autores. Se analiza el debilitamiento de los vínculos sociales en las sociedades seculares.

Mencionamos algunas patologías de la modernidad y ponderamos la necesidad de despertar y fomentar la conciencia solidaria. Aludimos a dos formas de presencia de la religión en el mundo contemporáneo, y reflexionamos sobre la idea de preservar los

contenidos de aquellas religiones que puedan justificarse dentro de los límites de la razón y que a su vez contribuyan a afrontar la crisis de la modernidad.

Se plantean formas de participación social de las religiones para enriquecer la vida pública dentro de un marco de respeto a las leyes civiles. En este rubro, revisamos algunas críticas a autores que defienden estas nuevas formas de inclusión de las religiones en Occidente. El capítulo concluye con las aportaciones de las religiones que anuncian esperanza de una vida plena y la victoria sobre el mal.

Finalmente, debo agradecer a las personas que facilitaron el desarrollo de esta investigación. Agradezco al Dr. Ricardo Corzo Ramírez y a la Mtra. Leticia Rodríguez Audirac, funcionarios de la Universidad Veracruzana de mi país, por autorizar mi licencia para estudios de doctorado. A las autoridades de la Secretaría de Educación de Veracruz, por permitir ausentarme de mis labores académicas para dedicarme a este posgrado. A los representantes del Sindicato Independiente de la Educación de Veracruz, por sus gestiones realizadas para obtener los permisos de las autoridades educativas. Al director de mi colegio, licenciado Yrinea P. Alarcón Contreras por la dispensa de tiempo que me facilitó para concentrarme en la última etapa del trabajo. A las autoridades de la Universidad Complutense, y en especial a las del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) por haberme aceptado para realizar los estudios en esta Universidad. A mis profesores de doctorado, pues sus clases permitieron actualizar mi formación académica e incrementar mis perspectivas teóricas, lo cual redundará en la mejora de mi función docente. Agradezco también a los profesores R. Parellada, A. Jiménez Perona y Gemma Muñoz-Alonso, admitirme como oyente a sus cursos de doctorado. Muy especialmente agradezco el apoyo y la orientación recibida de mi director de investigación, profesor Manuel Fernández del Riesgo, agradezco su confianza por el préstamo de los primeros libros que me ayudaron

en la búsqueda del tema de investigación. Agradezco su tolerancia y su paciencia en el desarrollo del trabajo.

Fue muy placentero compartir durante casi tres años las sesiones del Seminario de Filosofía de la Religión presidido por el profesor José Gómez Caffarena y moderado por el profesor Tomás Domingo Moratalla. Nos unía a los asistentes a ese seminario la gran alegría de escuchar las distintas participaciones de sus integrantes y sus invitados, y asistir a las conferencias a las que éramos invitados. Será para mí un recuerdo imborrable que me llevo con emoción. Agradezco haberlos escuchado y tratado. También deseo consignar el apoyo recibido de Eric Espinosa por sus valiosas observaciones que me permitieron mejorar el texto. Al joven Guillermo García Hernández por su apoyo para la aplicación de la encuesta a los jóvenes de bachillerato y por los ajustes técnicos a las gráficas elaboradas.

Doy gracias a mi familia por el apoyo y el cariño de siempre. A mi esposo, por su solidaridad. A mis compañeros de estudio, por andar juntos esta parte del camino. Al personal de la Universidad Complutense que facilitó nuestro trabajo académico. Agradezco especialmente a los camareros Jose y Alfredo el cálido trato de aceptación y respeto que nos dispensaron. Para todos ellos mi reconocimiento.

CAPÍTULO I. EPISTEMOLOGÍA DEL CAMPO DE LO RELIGIOSO

1.1 Religión sustantiva y religión secular

En esta parte de la investigación revisaremos esquemáticamente el debate en torno a la conceptualización de “lo religioso”. Es relevante para caracterizar y recortar el objeto de estudio al delimitar el campo de la investigación. Algunos autores que cultivan la sociología descriptiva han rechazado este tipo de interrogantes teóricos por considerarlos abstractos, y dan por sentado un significado obvio de lo religioso. La misma sociedad considera a las religiones históricas como religiones en el sentido pleno del término. Pero incluso en este caso, puede resultar poco claro si, por ejemplo, a las sectas podemos llamarlas religiones. De acuerdo con Lenoir, el término “secta” en su acepción sociológica no tiene nada de peyorativo; generalmente se aplica cuando surge o se forma un nuevo grupo religioso tras la ruptura con otro movimiento; puede suceder que haya un fundador carismático, disidente de una gran religión, el cual funge como maestro ante discípulos que se convierten o establecen un compromiso voluntario con ciertas creencias. “En este sentido Buda y Jesús fundaron nuevas sectas respecto a su religión de origen” (2005: 118). En cambio, la socialización religiosa denominada “Iglesia” se caracteriza porque se nace en ella y existe una autoridad de tipo institucional. En algunas ocasiones, si crece el movimiento religioso y muere el fundador de la secta, quien fungía como el portador del carisma, hay una evolución hacia la “rutina del carisma” y hacia una autoridad más institucional. Al institucionalizarse la secta, pierde su radicalidad y se puede transformar gradualmente

en Iglesia. Ejemplifica Lenoir: “Los Testigos de Jehová, que tienen más de un siglo de existencia, están dando desde hace una década señales de evolución progresiva desde el tipo secta al tipo Iglesia” (:49). Este análisis lo aplica también a la historia del cristianismo. La palabra “secta” ha tenido un uso peyorativo por parte de integrantes del universo religioso del que han salido los disidentes y a los cuales enfrentan. Con la Reforma protestante ocurrió la desintegración del cristianismo en muchas comunidades distintas; a cada grupo disidente se le consideró secta desde la institución católica romana. El mismo Lenoir nos recuerda cómo en el contexto de la cristiandad medieval el término “secta” se atribuye a grupos disidentes considerados herejes, como los cátaros, que fueron diezmados en nombre de la ortodoxia romana en la cruzada contra los albigenses (:118).

El uso peyorativo de “sectario” se emplea para expresar intransigencia, radicalidad, intolerancia; el grupo y los integrantes de la secta afirman estar en posesión de la única verdad y practican el proselitismo para convertir a los demás. Incluso en los años sesenta el término se empleó para referirse a “grupo coercitivo peligroso”. Pero no debemos olvidar que autores clásicos de la sociología, alemanes de educación protestante como M. Weber y E. Troeltsch, consideraron a las sectas en su descripción sociológica, sin matiz peyorativo, como uno de los modelos de socialización religiosa (:118). El otro modelo fue el de Iglesia. Podemos reconocer dos líneas teóricas de análisis en esta indagación; básicamente encontramos dos vertientes en la concepción de lo religioso. Por un lado, los defensores de una definición sustantiva de “religión”, definida en términos del contenido de las creencias: Bryan Wilson, Roland Robertson y P. Berger se ubicarían en esta posición; se inspiran en el tipo ideal weberiano de “la llamada a lo sobrenatural” (Lenoir, 2005: 169). Por otro lado, K. Dobbelaere (1994: 50) identifica el enfoque durkheimiano en el que se inscriben autores como Parsons y R.

Bellah, los cuales hablan de la persistencia de “religión” como religiosidad. T. Luckmann también se inspira en este enfoque más amplio que considera diversas formas de espiritualidad como religión.

D. Hervieu-Léger señala la sociología anglosajona de la religión como una de las que continúa estos debates clásicos en relación con el futuro de la religión en la sociedad moderna (2005: 59). La cuestión más precisa se relaciona con la diferenciación de sistemas de significados religiosos o no-religiosos. Hay dificultades para delimitar lo religioso debido a que no es algo observable o que se pueda aislar. Sí hay manifestaciones o indicadores como ceremonias, textos, templos, creencias, instituciones, conformando un compuesto; pero finalmente podemos preguntarnos: ¿qué es lo que los hace religiosos? De acuerdo con las dos líneas teóricas anteriormente mencionadas, en este intento por discriminar lo religioso pueden identificarse dos polos: el polo institucional, asociado a las religiones históricas, con la autoridad de tradiciones reconocidas por las personas de la sociedad; y el polo no institucional, de inspiración durkheimiana, que concibe lo religioso de forma extensiva al incluir el conjunto de construcciones simbólicas productoras de sentido. Intentaremos un acercamiento a cada uno de estos dos polos a fin de poder diferenciarlos.

Hervieu-Léger alude a la definición de Yves Lambert para caracterizar los rasgos mínimos comunes de las religiones históricas, tales como la postulación de seres, fuerzas o entidades que sobrepasan los límites objetivos de la condición humana, pero relacionados con el hombre. Además, cuentan con la existencia de “medios simbólicos de comunicación entre ellos: oración, rito, culto, sacrificio” (2005: 71). En el mismo texto se alude a la concepción de religión de Albert Piette, quien considera la muerte como un dato contemplado por la religión. Este autor emplea las nociones de trascendente-inmanente como categorías religiosas que adquieren diferentes expresiones

como sobrenatural/natural, más allá/más acá. También considera la relación sagrado-profano que introduce dos registros radicalmente separados (:84). Además se caracterizan por formas de comunalización e iglesias. Weber concibió “Iglesia” como “una organización racional unitaria con un vértice monárquico y un control centralizado de la piedad. Junto al Dios personal trascendente aparece un soberano en el mundo con plenitud de poderes y capacidad efectiva de reglamentación de la vida” (cf. A. Mira, 2006: 20). Esta definición resulta cercana a la de Iglesia católica.

En las religiones históricas hay un énfasis en creencias acerca de una realidad trascendente o supraempírica, una alusión a lo sobrenatural, como se entiende en la definición mencionada de Lambert. Sin embargo, Lenoir llama la atención sobre el riesgo de un uso exclusivo de “sobrenatural” referido a seres postulados en las religiones occidentales, con poderes sobre la naturaleza y la historia, pues “sabemos que algunas expresiones religiosas clásicas no recurren necesariamente a entidades invisibles, como el antiguo budismo” (:176). Por otro lado, las creencias y prácticas vinculadas a lo sobrenatural en las religiones convencionales, incluyen tanto a los individuos como a las colectividades. Además de los rasgos mencionados, J. Casanova agrega como componentes específicos de lo religioso, la experiencia de religación con lo sagrado, la orientación normativa en los comportamientos; la generación de identidad y la creación de subjetividad a través de sistemas de socialización y motivación (2000: 9). Por su parte, B. Wilson, quien adopta una postura sustantiva en la conceptualización de la religión, considera como un rasgo la eficacia social utópica, es decir, la capacidad de inspirar y legitimar acciones para transformar a la sociedad y proyectarla a un futuro diferente (cf. Hervieu-Léger, 2005: 66). Así pues, las religiones tienen una visión de transformación social.

En las religiones históricas encontramos una continuidad o permanencia en la expresión visible de una *afiliación* reivindicada por el creyente como miembro de una comunidad en la que participa. Por ello Hervieu-Léger habla de un linaje creyente que funciona como principio de identificación social al pertenecer o estar incorporado a tal comunidad, y también funciona como principio de diferenciación respecto a los que no forman parte de tal comunidad (1996: 38).

Podemos preguntar cómo las religiones históricas han llegado a formar parte del polo institucional. Autores como Berger y Luckmann han reflexionado sobre las formas sociales de estructuración de sentido, y la religión es una de ellas, la más abarcadora y global. Tales construcciones ocurren dentro de horizontes históricos, presuponen estructuras particulares de referencia. Al acontecer cambios históricos, estos conllevan nuevas configuraciones del sentido de la vida humana. En la civilización occidental el cristianismo se presentó como el principal modelador de sentido global. De acuerdo con estos autores, “Las aprehensiones puramente subjetivas son el fundamento de la constitución de sentido” (1997: 34). A partir de vivencias y gracias a que los seres humanos nacemos dentro de comunidades de vida, el individuo puede realizar acciones y establecer vínculos entre ellas; reconocer secuencias de acción. Los actos repetitivos efectuados por los miembros de una comunidad para enfrentar desafíos, constituyen los elementos básicos de las reservas de sentido. Al interior del grupo se va estableciendo un acervo de experiencias disponibles en el contexto social bajo la forma de *sentido común*. Los actos que se repiten con frecuencia crean habituación de acciones, lo cual antecede a toda institucionalización; se convierten en pautas que “proporcionan modelos probados a los que la gente puede recurrir para orientar su conducta” (:81). Asimismo, son reservas de sentido que decantan la experiencia humana para proteger al grupo. Generalmente estos acervos se utilizan “para resolver problemas” en relación con el

entorno natural o social. Es difícil concebir una sociedad humana sin un sistema de valores y reservas de sentido. Por las relaciones sociales dominantes se recortan o “procesan” esos acervos para su transmisión a las jóvenes generaciones (: 37). Algunos de estos otorgarán elementos de identidad y unidad al grupo en tanto orientan hacia la consecución de metas comunes, compartidas. Expertos del colectivo ejercerán una función censora, de sistematización, o pedagógica. En algunas culturas son los ancianos los que auxilian a los jóvenes en ciertos pasajes o etapas de la vida. Tales pautas, al establecerse como instituciones, orientan a los individuos y los liberan psicológicamente de la necesidad de reinventar el mundo o de solucionar un tipo de problema como si fuera por primera vez, lo cual torna innecesario volver a definir cada situación de nuevo. En tanto las instituciones administran las reservas de sentido objetivadas en acervos históricos y ejercen presión sobre el individuo para su acatamiento, contribuyen al orden social, pues a través de tales acervos canalizan el comportamiento humano en cierta dirección. En *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann analizan el carácter controlador inherente a la institucionalización. Además, hay mecanismos de control social que sostienen cada institución (1995: 76).

Aunque toda institución tiene un carácter histórico, no puede cambiarse tan fácilmente. Hay una tendencia inherente de la institucionalización hacia la habituación, hacia la inercia, al enfatizar las conductas pautadas para sostener tal orden. En tanto las instituciones perduran, anteceden al nacimiento del individuo y no son accesibles a la memoria biográfica, sobre todo de las jóvenes generaciones, quienes las reciben como tradiciones. Con el paso del tiempo, algunas instituciones “se experimentan como si poseyeran una realidad propia que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo” (: 80). Según estos autores, se hace manifiesta —especialmente en los jóvenes— una experiencia que llaman “masiva”, o que se “espesa” y “se endurece”; es

decir, como no participaron en su formación, pues ya estaban ahí cuando ellos nacieron, no les resulta transparente. El hombre ha producido un mundo social que luego ha de experimentarse como algo distinto de un producto humano (: 81). El cosmos sacro se impone como una realidad poderosa y distinta al individuo. Por ello, el orden institucional elabora una capa de interpretaciones tanto cognoscitivas como interpretativas para “explicar”, justificar o legitimar tal orden y llevar la convicción a las nuevas generaciones, así como lograr tanto el reconocimiento subjetivo, la plausibilidad como la integración institucional (: 121). En la tarea de construcción y conservación del mundo, sostienen Berger y Luckmann, la religión dota al nomos humano de un estatus ontológico sagrado, supra-humano, cuyo sentido proviene de más allá de la esfera humana. Por ello Marx identificó en ella un poder de reificación de ese orden postulado (cfr. Dobbelaere, 1994: 4). En cambio, Weber identificó la función de legitimación de la religión en tanto justifica el orden social y regula la convivencia a través de un pensamiento compartido por todos sus miembros. Ello contribuiría a la estabilidad y al control social.¹

A la par, también podemos mencionar la necesidad individual y psicológica de cohesión, búsqueda de orden, razón y significado de las cosas que ocurren.² Si nuestro cerebro se orienta a hacer coherente la totalidad de nuestro comportamiento, ello podría implicar unas estructuras biológicas, dinámicas y finalistas que se despliegan en el

¹ D. Hervieu-Léger refiere los desarrollos de Richard Fenn, quien concibe la “religión” y lo “sagrado” como construcciones simbólicas definidas en cada situación histórica como resultado de las luchas sociales por la legitimación de las estructuras de autoridad y de poder (cf. Hervieu-Léger, 2005: 80,81).

² En el campo de la neurobiología, M. Gazzaniga, quien fue Director del Centro de Neurociencia Cognitiva del Dartmouth Collage (EEUU), presidente electo de la American Psychological Society y miembro del Congreso Presidencial de Bioética, ha sido pionero desde los años sesenta en estudios sobre el cuerpo calloso y ha contribuido a nuestra comprensión de la conciencia. Logró establecer las funciones del hemisferio cerebral izquierdo, denominado desde entonces “El intérprete” por sus funciones de búsqueda intensa del significado de los hechos que ocurren y elaboración de narraciones pormenorizadas que den cuenta de la propia vida, al encajar hechos en esquemas, buscar orden y razón a través de narrativas personales, lo cual manifiesta la necesidad del sistema cerebral humano de hacer coherente la totalidad de nuestro comportamiento. Cf. *El cerebro social*. Madrid, Alianza, 1993; y *El pasado de la mente*. Barcelona, Andrés Bello, 1998.

mundo y estarían en la base de la actuación histórica. Esta “apertura” al mundo estaría dada constitucionalmente al hombre y sería el fundamento de la *externalización* continua en su construcción de un mundo social.

Como dijimos antes, para mantener con reconocimiento las instituciones, los grupos humanos elaboran legitimaciones cognoscitivas y normativas que van desde formas sencillas o preteóricas a elaboraciones ulteriores, que son imponentes construcciones intelectuales con las que se explica el cosmos. La legitimación no sólo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son (: 122). La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Cualquier desviación radical de ese conocimiento institucional se presenta por los defensores del orden como una desviación de la realidad, y la pueden llamar depravación moral, enfermedad (locura o perversión) o ignorancia. En las *Escrituras*, los epilépticos o enfermos mentales no eran personas con alguna disfunción orgánica, sino personas poseídas por uno o varios demonios (González-Carvajal, 2003: 18). Se aplicarían mecanismos correctores: desde la cura para que permanecieran dentro de las definiciones institucionalizadas de la realidad, hasta la aniquilación.

Piénsese, por ejemplo, en los ahorcamientos de personas practicantes de la homosexualidad en el actual Irán; no sólo en esta cultura, sino también en otras, son considerados congénitamente desorientados respecto al orden justo de las cosas. En una entrevista periodística, un interlocutor eclesiástico se refirió al homosexual como un “error de la naturaleza”. Tales concepciones y normativas tienen una historia, son productos sociales. En el caso mencionado, la homosexualidad es vista como una amenaza contra instituciones como el matrimonio, la familia y la paternidad. Para la cura existen el exorcismo, el psicoanálisis, el apoyo pastoral y otros mecanismos para

dar cuenta de tales desviaciones. El tabú del incesto es otra de las prohibiciones que se construye como censura social. Los sistemas de legitimación incluyen desde un vocabulario para sostener, por ejemplo los roles; hasta proverbios y máximas moralizantes; leyendas y mitos que refieren narraciones anónimas sobre cuestiones de origen,³. Saberes éstos administrados algunas veces por los ancianos. En las religiones tradicionales, las creencias a transmitir están muy codificadas; además, se acompañan de dogmas y rituales.

Existen formas de legitimación que proporcionan marcos de referencia muy amplios: los universos simbólicos,⁴ que aportan el orden para integrar en una totalidad simbólica la experiencia biográfica tanto individual como colectiva. M. Fernández del Riesgo menciona la función nómica u ordenadora del universo simbólico que “pone cada cosa en su sitio” y con ello satisface la necesidad humana de vivir en un mundo con sentido, en un “cosmos”, en una realidad ordenada (1997: 36). Tal orden quedará garantizado o protegido por leyes y normas. Los universos simbólicos “Son cubiertas que resguardan el orden institucional [...] También proveen la delimitación de la realidad social” (Berger y Luckmann, 1995: 36); establecen límites de lo atingente en términos de interacción social; marcan las fronteras que nos separan de la animalidad. Esta construcción simbólica incorpora o integra experiencias individuales o vividas colectivamente, que rebasan el nivel pragmático de la vida cotidiana; son experiencias marginales como la muerte, que aparecen como ininteligibles y muestran la precariedad de toda realidad social. Se incluyen las experiencias derivadas de la contingencia, la

³ En el centro de México y hacia el norte ha habido escasez de agua, registrada desde el período precolombino por leyendas indígenas en las cuales, de una forma sencilla y fantaseada, se “explica” tal escasez. Estos relatos narran la experiencia límite de escasez de agua por la que el grupo estuvo a punto de perecer. Las difíciles condiciones de la naturaleza y la solución colectiva y mítica que aportaron cohesionó a ese grupo y le dio identidad. Y persisten estas narraciones anónimas en la mentalidad colectiva. Consideramos que estas formas simbólicas, aunque elementales pueden enriquecer las interpretaciones de la filosofía de la cultura.

⁴ Según Berger y Luckmann, esta noción de “universo simbólico” se corresponde con la de “religión” en Durkheim. Cf. *La construcción social de la realidad* (1995: 124).

impotencia y la escasez. Tales situaciones constituyen la amenaza principal para la existencia establecida y rutinaria en sociedad. Se presentan como el “lado sombrío” que se cierra siniestro en la periferia de la conciencia (: 127). Los universos simbólicos apaciguan el terror anómico y caótico que introduce la muerte en la existencia humana al ubicar ésta dentro de la realidad continuada de los símbolos protectores. Al ofrecer refugio, sentido y salvación al individuo, lo ayuda a enfrentar su contingencia (González López, 1985: 132). La integración de la muerte constituye uno de los logros más importantes de los universos simbólicos, pues capacita al individuo para no paralizar las rutinas cotidianas por anticipar su propia muerte o por ver morir a otras personas de su entorno. El orden institucional provee al individuo de una receta para una “muerte correcta” (Berger y Luckmann, 1995: 131) a través de construcciones mitológicas, religiosas, metafísicas y científicas.

A partir de una visión del mundo de vasto alcance, la religión establece un cosmos sagrado dentro del cual el universo entero aparece como humanamente significativo; presenta una visión del mundo articulada como totalidad. Y sus representaciones simbólicas, señala Luckmann, “[...] refieren explícitamente a un dominio de la realidad que es puesto aparte del mundo de la vida cotidiana” (c. Dobbelaere, 1994: 71). Tal dominio sería el cosmos sagrado.

La religión ofrece al hombre respuestas al problema último del significado, al sentido de la vida como totalidad. Por ende se puede decir que ocupa el más alto nivel jerárquico en la estructuración del sentido configurado por el universo simbólico. Tiene componentes emocionales, no racionales, que al simbolizarlos posibilitan una ligazón entre el mundo inconsciente y el consciente. Debido a ello, D’Agostino señala que conlleva el riesgo de una doble reducción: a su componente no racional, que podría derivar en fanatismo; y a la dimensión cognoscitiva en forma de elaboración de una

teología (1995: 41). Las legitimaciones teológicas configuran una gran integración teórica. Su cuerpo de conocimientos se ha alejado del conocimiento común de la sociedad y ha llegado a ser sofisticado y para una élite de especialistas. Artificiosas teorías y teodiceas se han construido para legitimar el sufrimiento y el mal en el mundo, a fin de apaciguar al individuo en el contexto de experiencias límite. Las experiencias de carencia y escasez motivan los sistemas de creencia religiosos. En ocasiones las teodiceas contienen elementos para justificar situaciones sociales de desigualdad en pro del orden social y por eso han sido calificadas de “ilusiones trascendentales” (Mardones, 1994a: 140). Por su parte, M. Fernández del Riesgo considera que hoy las teodiceas religiosas han perdido plausibilidad; así, el individuo ha quedado desprotegido frente a la experiencia del mal, máximamente encarnada en la posibilidad del morir (2007: 169).

La religión, al confrontar las condiciones últimas de la existencia, proporciona perspectivas generales con orientación de valor. Al evocar la totalidad de sujeto y objeto, otorga el contexto en que finalmente tienen significado la vida y la acción (D’Agostino, 1985: 45). Por apuntar a un “saber de ultimidades”, a un sentido global vinculado con lo sagrado, puede decirse que la religión bordea el límite de la inteligibilidad donde, como ya mencionamos, confluyen componentes racionales e irracionales de la acción social. Toda cultura luchará contra la anomia, contra el caos, contra el sinsentido; y la religión es por excelencia la mayor construcción productora de sentido.

Algunas formas históricas de religión han sido tribales, de culto a los antepasados, de iglesia-secta, etcétera. I. Sans menciona la dificultad para historiar la génesis del *fenómeno religioso*, perdida en las brumas de la más auténtica prehistoria. Refiere la “edad axial” de K. Jaspers, quien habla de una efervescencia religiosa mundial en torno

al siglo VI a. C., pues en ella convivieron contemporáneamente Pitágoras y Empédocles (Grecia), Jeremías y Ezequiel (Israel), Zaratustra (Irán), Buda y Mahavira (India), Confucio y Laot-Tsé (China) (1994: 48). Las seis grandes religiones históricas de reconocida tradición son, en Oriente, el hinduismo, el budismo y la religión china; y en el Oriente más próximo el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Por su parte, Herberg, aplica el término “religión convencional” para referirse al cristianismo, al protestantismo, al luteranismo, al judaísmo, al islamismo, al budismo, y al catolicismo romano (cf. Dobbelaere, 1994: 72). La religión institucional, histórica, alude a la naturaleza de fuerzas que en último término modelan el destino del hombre (cf. González López, 1985: 129). Dentro de esta conceptualización se incluyen tanto las fes teístas —como el cristianismo, judaísmo, islamismo—, así como fes no teístas —como el budismo. Desde el punto de vista de la sociología comparada, puede ser adecuada tal conceptualización institucional, pero dificulta explorar o estudiar algunas formas de la modernidad religiosa.

Varios autores coinciden en hablar de un proceso amplio de recomposición del campo religioso en el mundo occidental contemporáneo. Señala D. Hervieu-Léger: “Cuando las sociedades modernas diferenciadas ya no necesitan que sea una institución religiosa la que les sirva de estructura para la organización social, lo religioso se disemina por el conjunto de las esferas [...]” (2005: 62). Han ocurrido desplazamientos e innovaciones a partir de la pérdida de influencia cultural de las grandes religiones instituidas en el mundo moderno. A partir de los años sesenta, la emergencia notoria de nuevos movimientos religiosos, suscitó la reflexión y el análisis acerca de posibles nuevas formas de religiosidad. Cultos y sectas —también grupos de inspiración oriental, algunos de tipo esotérico— han empezado a competir con las religiones históricas (“grandes Iglesias” o grupos minoritarios antiguos); se trata de movimientos de

renovación que se han puesto en marcha dentro de las religiones instituidas. Esta autora señala los vínculos que han establecido con revistas, editoriales, librerías, salas de exposición, conferencias. Hay toda una oferta que permite combinaciones muy personalizadas (: 61).

En relación con estos fenómenos, se plantea la cuestión de los límites de lo religioso. Y el antiguo problema de la definición sociológica de la religión se manifiesta como asunto central en la investigación. T. Luckmann, P. Berger, Wilson y muchos otros autores han participado en el debate. El problema planteado es cómo diferenciar los universos de sentido religioso en el panorama moderno dentro de una amplia gama de significados de sentido con el fin de responder a las “cuestiones últimas” para organizar y pensar la experiencia cotidiana.⁵ Algunos autores tratan de incluir la amplia variedad de fenómenos de creencia dentro de “lo religioso”, mientras que otros muestran las dificultades que existen al ampliarse o “difuminarse” excesivamente.

En el mundo moderno ha ocurrido un desplazamiento de la religiosidad. La búsqueda de significados se inclina hacia el mundo del arte, la política, y la ciencia, lo cual, señala D. Hervieu-Léger, no significa el fin de la necesidad de sentido ni la desaparición de la preocupación de otorgar un fundamento trascendente a los imperativos morales (: 49). La religiosidad persiste y también las instituciones religiosas, aunque las condiciones de permanencia han variado, de acuerdo con análisis empíricos efectuados. La misma autora identifica dos planos de análisis (: 74). Por un lado, lo religioso se despliega a través de los dispositivos culturales y sociales de identificación confesional (por ejemplo, “Iglesias” en las tradiciones históricas) con

⁵ En la sociología de la religión de inspiración durkheimiana se entiende que la religión tiene que ver con las “preocupaciones últimas en una sociedad” (Talcott Parsons), con los “problemas últimos” (J.Milton Yinger), con los significados fundamentales (Peter Berger). Max Weber consideró a la religión como un universo de significados. T. Parsons usó la expresión “cimientos de sentido”, “concepción existencial del universo en el que se desarrolla la acción humana”, “modelo o programa en cuyo interior la vida humana adquiere un sentido de totalidad” (cf. D. Hervieu-Léger, 2005: 52).

sistemas de creencias referidas a la trascendencia y a lo sobrenatural. Por otro, hallamos una religiosidad desvinculada de referir una trascendencia. En el primer caso, hablamos de religiones sustantivas, religiones históricas, donde como señala Lenoir, se apela “a una creencia común, un linaje creyente, una memoria colectiva, una transmisión, en fin, una *tradición* bajo cualquier forma” (2005: 175). En el segundo caso, hablamos de religiones seculares, también nombradas difusas, metafóricas, analógicas, funcionales, seculares, invisibles, las cuales prescinden de la mediación de las instituciones religiosas (1996: 36). En estas últimas se opera un deslizamiento de las “grandes trascendencias” asociadas a la visión de otro mundo, hacia otras trascendencias vinculadas al mundo político o a la cultura moderna del yo, de la expresión libre, de la autorrealización, las cuales corresponden al advenimiento del individualismo.

¿Dónde deberíamos trazar los límites de lo religioso? En un sentido convencional, la religión mantenía su referencia a un más allá en una visión supraempírica de una realidad total más amplia que nos protegía de la incertidumbre y que permitía cobrar significado último a la frustración y desilusión que encontramos en el mundo. Se pregunta Dobbelaere: “¿Deben el evolucionismo, el Marxismo y el cientismo, que proporcionan “sentido” en la vida, ser considerados sistemas de significado *religiosos*?” (1994: 121). En estos últimos casos, no hallamos una referencia trascendental, pero sí esquemas interpretativos de amplio alcance. También R. Bellah se cuestiona: ¿Se trata de religión “en el pleno sentido del término” o es, simplemente una manera analógica de hablar? Si entendemos que la religión proporciona un conjunto significativo de valores últimos, susceptibles de servir de base a la moral de la sociedad, tendríamos que responder afirmativamente (cf. Hervieu-Léger, 2005: 52). También podrían quedar incluidos fenómenos en los que algunos ven formas modernas de “sacralidad”, como los grandes partidos de fútbol o los grandes

conciertos públicos que reúnen a multitudes (1996: 37). Con la modernidad han surgido nuevas formas del creer religioso. Los estudiosos hablan de una transformación y no de una disolución de lo religioso. Dadas las sociedades plurales, se ha pasado de una situación de monopolio religioso a una situación de competencia de sistemas de legitimación (Lenoir: 40).

La concepción de religión como sistema de significación último es funcional y extensiva, permite abordar múltiples formas de religiosidad secular moderna. Sin embargo, señala R. Robertson —teórico que asume una posición sustantiva en el debate— que estamos ante una religiosidad vicaria, pues sus adherentes, en algunas situaciones, han escogido renunciar al contacto con lo sobrenatural; tal sería el caso del comunismo, del nacionalismo, del secularismo, por ejemplo (cf. Dobbelaere, 1994: 27). Podemos comentar que en la posición de Robertson se presupone la creencia en lo sobrenatural como parte del concepto “creer religioso”.

Por otro lado, si se extiende la noción de “religión” a toda producción de sentido y a toda interrogación última del hombre sobre la significación del mundo en que vive, “se ‘ahogan’ los fenómenos religiosos en la nebulosa inaprensible de los ‘sistemas de significaciones’” (Hervieu-Léger, 1996: 37). Si “religioso” se expande de manera ilimitada, el concepto perdería pertinencia heurística (Hervieu-Léger, 2005: 71).

Por otra parte, una concepción tan sólo sustantiva no permite abordar la variedad de formas desinstitucionalizadas de religiosidad moderna. Autores como Mardones consideran que es necesaria una reformulación de la religión para considerar esas manifestaciones no como degradaciones o aberraciones de lo religioso, sino como verdaderamente religiosas (1994c: 180).

La vinculación del fundamento antropológico de la religión y la noción de “lo sagrado” puede constituir una vía de exploración ante las dificultades planteadas en el

debate. Por considerar que es una cuestión importante en relación con nuestro objeto de estudio, la iniciaremos en el siguiente apartado.

1.2 Deseo constitutivo como fundamento antropológico de la religión

En sus indagaciones sobre la religión, T. Luckmann ha querido llegar hasta la fuente de la que brotan las formas sociales históricamente diferenciadas de la religión. Tal sería el fundamento antropológico de lo religioso que al ser humano le permitiría trascender su naturaleza biológica, más allá de sus instintos, de sus genes. De acuerdo con Hervieu-Léger, en la concepción de lo religioso —como todo lo humano que trasciende la naturaleza biológica del propio organismo— encontramos un sentido elemental que posibilitaría “abarcara toda suerte de combinaciones ideológicas y de fenómenos sociales que corresponden a esta función fundamental” (2005: 65). Nos percatamos de la preocupación metodológica que anima a esta autora sobre la investigación acerca de la religión. Estamos ante un esfuerzo de conceptualización que permitirá recortar los estudios empíricos dentro de la sociología de la religión.

La religión, en tanto producto humano, tiene una vertiente subjetiva donde la interioridad y la experiencia en su dimensión espiritual desempeñarán un papel irreducible a elementos infrahumanos y previos a su objetivación o manifestación. Varios autores han abordado la capacidad de autotranscendencia del ser humano que estaría en el centro de lo religioso. M. Fernández del Riesgo en su libro *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*, estudia a diferentes autores que nos han hablado de esta capacidad o aspiración radical y originaria a ser: M. Blondel, P. Ricoeur, J. Nabert, González Fauss, I. Sotelo, A. Gesché, Estrada, G. Bataille, y Martín Velasco, entre otros. Hay en la naturaleza del hombre algo

inobjetivable, inabarcable y por tanto indefinible que parece estar vinculado con lo religioso. Algo sin límites, inconcluso, constitutivo de nuestro ser, dirá Gesché (cf. M. Fernández, 2007: 68). Algo difícil de conceptualizar y representar con claridad en la articulación lingüística del modo como se hace con los hechos de la experiencia. Una desproporción o desajuste entre nuestra condición y deseo radical de desarrollo, y nuestros logros particulares. Los autores que revisa M. Fernández del Riesgo describen al hombre como un ser que padece aspiraciones desmedidas y desproporcionadas para sus propias capacidades (: 75). Enigmática es la condición de ese dinamismo vital, teleológico. ¿Seremos “una carencia sin plenitud posible”?—pregunta Estrada—; ¿un *error mórbido* de la naturaleza?, ¿una equivocación de la evolución? (:75).

Asimismo, M. Fernández del Riesgo analiza la posición de P. Ricoeur, quien habla de “incoincidencia” o “desproporción del individuo consigo mismo”, lo cual refleja una constitución ontológica inestable, una desiderabilidad nunca saturada en el nivel del conocimiento, de la acción y del sentimiento. Desproporción, desajuste, exceso, son términos que pueden nombrar esta carencia radical manifestada por el deseo. El ser humano se revela como inconcluso, *inacabado*, “experimenta constantemente una insatisfacción teórica y práctica” (: 67). Mientras el mundo animal es de lo inmediatamente dado, de la *inmanencia*, el mundo humano es el de la *trascendencia* por su capacidad de conciencia y libertad, dirá Bataille (cf. M. Fernández del Riesgo, 2007: 67). Toda la inquietud, según Nabert, procede de esta inadecuación. Martín Velasco habla de “situación de exilio”; M. Fernández del Riesgo de añoranza de lo absoluto, de presencia oculta, negativa de lo incondicional, que estaría en la base de la insatisfacción humana radical (: 76). Estrada expresa así la antropogénesis de lo religioso: “Parece que hay en la naturaleza humana un rasgo trágico. Somos finitos, pero ansiamos la infinitud, mortales sedientos de inmortalidad, humanos, pero deseosos

de lo divino” (cf. M. Fernández del Riesgo: 73). Por su parte, J. Gómez Caffarena cree que este deseo es constitutivo y radical; sería un “fondo desiderante” en la raíz de los múltiples deseos, que orientaría el dinamismo vital del sujeto y estaría en la base de muchos usos de la misma razón.

Por lo anterior, el deseo constitutivo puede postularse como un *constructo filosófico* para comprender la incansable *búsqueda humana* de “sentido de la vida” (2007: 310). Puede ser confuso hablar de esta manera; así lo han expresado desde enfoques empiristas. Es postular un deseo omnicomprendivo y general. Lo real es que el humano plantea la cuestión del sentido de la vida. En el texto referido de M. Fernández del Riesgo se cuestiona el autor: ¿tenemos instalada en nuestro querer la exigencia de totalidad o será una “inadecuación” como lo planteó J. Nabert? ¿Viene esta búsqueda de la insatisfacción ante nuestro modo finito de ser humano o emana de una vanidad y narcisismo antropocéntricos? También podemos preguntar si esta búsqueda es necesariamente trascendente, y cómo las tradiciones culturales la condicionan. Tenemos muchas preguntas.

Desde una postulación teológica, en las *Confesiones* Agustín ya había planteado el deseo radical humano, ilimitado y abierto constitutivamente a la infinitud de Dios: “Nos hiciste, Señor, para ti y está nuestro corazón inquieto hasta que descanse en ti” (1,1). Señala Gómez Caffarena comentando a Agustín: “Lo esencial de la religión queda así inscrito en el indefinido proceso de búsqueda de realización del deseo” (: 316). Sin embargo, menciona que si bien Agustín planteó la cuestión de la “inquietud” humana, no la exploró más.

Algunos autores, como veremos más adelante, no aceptan la interpretación teológica del deseo humano constitutivo, pero sí su descripción y el dinamismo que genera en el ser humano. Al estudiar la no coincidencia última del ser humano consigo

mismo, la cual produce una insatisfacción, M. Fernández del Riesgo sostiene que el conflicto entre lo que uno es y lo que querría ser, se vive como una privación; y la autoconciencia de esa inadecuación es la experiencia del mal, del sufrimiento. Alude a Ricoeur, quien menciona la experiencia de la finitud, pérdida, negación, falta, temor (: 70), como vinculada a esa autoconciencia. Una parte de ese sufrimiento es *irreductible* debido al deseo constitutivo. También Geertz ha sostenido que los sistemas de creencia religiosos están modelados en gran medida por las experiencias de carencia de sentido, sufrimiento e injusticia (cf. Dobbelaere, 1994: 99).

En la misma línea de pensamiento, Y. Ruano nos sintetiza la perspectiva de M. Weber al respecto. Este autor comparte la visión antropológica del ser humano como “extravagancia”, para quien el entorno le reta a interpretar y ensayar relatos de orden conciliador, suturadores de esa herida ligada a la contingencia, a la caducidad de la existencia, a la injusticia, al azar, que se percibe desde lo humano como caótico y sin sentido. El ser humano ofrece a través de la religión una interpretación del mal que lo aqueja. Se da una interpelación humana y por ello mismo el hombre crea un orden a través del mito, de la metafísica y de la religión. Esto ha ocurrido al hacerse consciente el ser humano del ubicuo desorden. Weber vio en esta interpelación un elemento racionalizador que nos es consustancial. La tradición judeocristiana recogió este elemento racionalista (2008: 37).

Si bien no podemos hablar de una definición de lo religioso, sí podemos identificar una búsqueda mínima de lo esencial religioso en este impulso o deseo humano de autotranscendencia como dato antropológico fundamental. A continuación revisaremos cómo esta disposición humana ha podido interpretarse en términos metafísicos, y también en términos no metafísicos. Aunque esto pueda parecer confuso,

intentaremos abordarlo por considerar que es parte de la temática epistemológica para discriminar los usos de “lo religioso”.

Para algunos pensadores, la insatisfacción radical compartida por mucha gente y que le impele a buscar sentido global, nos permite hablar de religiosidad. Estaría enraizada en la base estructural del ser de hombre, sería algo supracultural y escaparía al historicismo (Gómez Caffarena, 2007: 527). El deseo de reconciliación del hombre consigo mismo y con todo lo que no sea “yo”, incluida la naturaleza y los demás, no lo ven como adventicio, sino constitutivo. Hay quienes hablan de una búsqueda dentro de un marco profano; y otros, dentro de un marco religioso. Lenoir sostiene que este último “se definirá, como mínimo, por la creencia o la práctica en múltiples niveles de realidad, es decir, de forma más amplia, por la creencia en Dios o en una práctica que se inscriba en el marco de una linaje creyente” (: 176). Pero sería ese mínimo de apelación al deseo constitutivo lo que marcaría la búsqueda u orientación hacia lo “trascendental”, sin lo cual —sostiene Gómez Caffarena—, si se negara, sería muy difícil comprender lo religioso (: 373).

Tanto en el pensamiento de Kant como en el de Blondel se postula la posibilidad de un término al que apunta el deseo constitutivo. Ese término de la dinámica de la acción humana sería lo “sobrenatural” (cf. Gómez Caffarena: 346). Estos autores aceptarían una “vía de la esperanza” que se apoya en la confianza otorgada al deseo (: 374). Autores como J. Maréchal, J. Lotz, B. Lonergan se ubicarían dentro de esta filosofía de la religión “neotranscendental” (: 347). Asumen una “vía de la esperanza” en cuanto al término del deseo. En relación con el deseo radical hay una argumentabilidad por analogía, como cuando se afirma que si en la Naturaleza *hay sed*, es *porque hay agua*, como constitutivo de organismos vivos que buscan rehidratarse para continuar viviendo y manifiestan esta necesidad a través de su deseo de agua (: 372).

De forma análoga se puede pensar sobre el deseo radical; pero en ningún caso se consideran estos asertos u otras refutaciones como puramente lógicas y, menos, empíricas. Queda un amplio margen para la duda, que llenan con la esperanza. El mismo J. Gómez Caffarena admite que cabe asumir el absurdo vital y rechazar la “confianza” (:372). Absurdo porque se reconocería esa capacidad radical de búsqueda de sentido global, pero al mismo tiempo cabría la posibilidad de negar la realidad del término o sentido al que apunta. Las teodiceas de las grandes religiones instituidas aluden a la trascendencia radical. No existe ninguna religión tradicional o histórica en que esta creencia esté ausente. “[...] la existencia de un mundo sobrenatural está presente en todas partes a través de la creencia en un *Real plural* o en *múltiples niveles de realidad* que escapan en parte a los sentidos y a la investigación de tipo científico” (Lenoir: 176). Incluso el budismo antiguo postula la existencia de distintos niveles de realidad, de otros mundos, a través de las nociones de karma y trasmigración (:177).

Los mitos y las religiones a través de sus narraciones han presentado esta noción de trascendencia con alusión a otras realidades, como heteronomía y exterioridad al hombre. En el origen de la historia, los seres humanos rechazaron atribuirse ellos mismos la organización social, la producción de leyes. Negaron ser ellos mismos fuente de la ley y de la organización política. La pusieron fuera, en una trascendencia, en una exterioridad, en una superioridad de la que dependían (Ferry, L. y Gauchet, M., 2007: 10). Lo religioso como heterónimo era exterior y superior a la humanidad. Era una Trascendencia con mayúsculas, más arriba de la conciencia, vertical (: 16). Hay una metáfora espacial relacionada con el concepto de trascendencia. Dios, lo divino, u otras realidades, están “más allá” de lo humano. Esta noción de trascendencia es el centro de las grandes religiones establecidas.

J. Gómez Caffarena, estudioso de la religión, reconoce que “Apelar al ‘deseo de Dios’ para demostrar que existe Dios es improcedente” (: 373). Además, tampoco se puede documentar tal deseo en todas las personas. El deseo de autotranscendencia no tiene que coincidir necesariamente con el “deseo de Dios”. Se han elaborado críticas, ya clásicas a esta concepción de lo religioso, referido a lo sobrenatural como foco de la orientación humana de autotranscendencia entendida como deseo radical. Nos referimos a la crítica de la ilusión. Kant hizo una crítica a la teología racional bajo el rótulo “Ilusión trascendental” en la *Crítica de la razón pura* (cf. Ricoeur, 2006: 44). Ricoeur ve el fracaso de la teodicea en la incapacidad de acceder a datos para el cálculo grandioso, desde un entendimiento finito y limitado, para afirmar que hay un exceso de perfecciones sobre las imperfecciones (:42,43). El fracaso de la teodicea en su búsqueda de inteligibilidad global se dio en la lógica especulativa. Otra crítica de la ilusión la esbozaremos brevemente en una síntesis elaborada por Lenoir, tan sólo con el propósito de ilustrar las dificultades de interpretar el deseo humano constitutivo en términos metafísicos. Posteriormente examinaremos una noción diferente de trascendencia referida a una dimensión horizontal humana, la cual es defendida por L. Ferry y M. Gauchet, quienes constatan la persistencia de lo religioso en las sociedades seculares.

Freud, hombre ilustrado, pensó que el desamparo infantil es la razón última de la necesidad de religión en el ser humano. Para evitar la angustia, el hombre inventa a un Dios bueno, sustituto de la protección parental. En otra interpretación considera a la religión como huida y negación de la realidad y del sufrimiento y como una incapacidad para superar el miedo a la muerte (cf Lenoir: 148). Según Freud, el miedo ligado al desamparo despierta en el niño la necesidad de protección. El padre responde con su ayuda. El sentimiento del desamparo durante la vida causa la sólida adhesión a la existencia de un padre más poderoso. Si la Providencia divina gobierna con bondad, la

angustia frente a los peligros de la vida se apacigua. Para Freud, los avances de la ciencia y el progreso permitirían al hombre abandonar la ilusión de la religión, al educarlo en la realidad. Gómez Caffarena rescata una cita de *El porvenir de una ilusión*: “calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción del deseo, prescindiendo de su relación con la realidad” (: 370). Puede ser que el objeto de una necesidad sea meramente inventado; el sentimiento de desamparo es una gran motivación. Pero también cabe la posibilidad de que no necesariamente esté presente el sentimiento del desamparo.

Algunos pensadores contemporáneos siguen preguntando por qué persiste esta creencia en valores que trascienden al ser humano y se confiere cierta legitimidad a tal creencia; no todos aceptan tales creencias que podríamos llamar religiosas como mera ilusión. M. Gauchet y L. Ferry son autores contemporáneos y estudiosos de la religión. Se declaran no creyentes de una religión tradicional establecida; sin embargo admiten una disposición humana al absoluto. Tratan de evitar tanto la noción de trascendencia heterónoma como la reducción de tal disposición al mecanismo de una ilusión. Revisaremos de manera sumaria este uso de “trascendencia”, digamos, no metafísica. El propósito continúa siendo el explorar significados o usos vinculados a lo religioso entre estudiosos del campo.

Ambos autores concuerdan en la desaparición de una visión de mundo estructurada a partir de la religión como heteronomía, de trascendencia más arriba de la conciencia humana, *antes y por encima* de ella, la trascendencia como Revelación, con sus implicaciones morales (2007: 27). Lo que en este trabajo hemos llamado religión institucional en las sociedades tradicionales sobre todo se refiere al mundo occidental. M. Gauchet y L. Ferry hablan de “una salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad [...]” (: 27); por tanto, ha disminuido su poder de

coerción y ha dejado de verse como fuente de la ley. No obstante, también hablan de una *permanencia de lo religioso* en el nivel de la convicción última de los individuos. Admiten un centro misterioso en la fuente de la especificidad humana; incluso consideran que “Las religiones tradicionales han trabajado a lo largo de la historia con este núcleo de la especificidad humana” (: 64). Sin embargo, lo religioso, como horizonte de las experiencias de búsqueda espiritual, no lo ven necesariamente desde la heteronomía, sino desde una “inmanencia trascendente”. Aunque esta frase pueda parecer paradójica, trataremos de distinguir su empleo en estos autores.⁶ Las nociones de trascendencia e inmanencia son categorías básicas de cualquier discurso religioso.

Para los dos, existe una estructura antropológica que hace que el hombre *pueda* ser un ser religioso, aunque no lo sea necesariamente; ha podido serlo y reconocerse en las religiones establecidas, o bien las personas irreligiosas encuentran otros empleos a esa dimensión constituyente (2007: 31); por ejemplo, en la búsqueda de experiencias estéticas, obtención de conocimientos, trabajo sobre el cuerpo, superación personal, etcétera. A esto último lo llama Lenoir “espiritualidad laica”. El hombre religioso moderno —comenta Lenoir— quiere ser autónomo y a veces expresa esa autonomía como desafío a las instituciones religiosas (: 178). Para L. Ferry es un “dato” inmediato de la conciencia esta estructura por la que el hombre “se vuelve hacia lo invisible, o es requerido por la alteridad” (: 30). Esto lo interpreta como una disposición o sustrato básico de lo religioso, fondo inaprensible que nos distingue como especie y que sostuvo a las religiones. M. Gauchet lo llama “auto-trascendencia”, trascendencia sin exterioridad metafísica, sin heteronomía, que ve como estructura pasada. No es una trascendencia vertical (entre los hombres y el Más Allá), sino entre los hombres mismos (: 31). En esa disposición L. Ferry ve sobrenaturaleza en el ser humano, que se expresa

⁶ En el pensamiento estoico se sostuvo una idea de armonía cósmica. Había un *logos* trascendente al mundo y a los humanos, exterior y superior a ellos, pero a la vez inmanente como orden del mundo (cf. L. Ferry y M. Gauchet, 2007:46).

tanto en capacidad de malicia como de *philia* (amor desinteresado): es inmanente al estar en el corazón del hombre, pero trascendente como horizonte de nuestras experiencias vividas, en tanto nos percatamos de su verdad (: 17). Es también una trascendencia en relación con la propia naturaleza biológica y la historia. Tal disposición, que se nos aparece como *irreductible*, pues no puede derivarse de otra cosa, considera L. Ferry, nos manda superar nuestra individualidad e incluso en algunos casos, a poner en juego nuestra existencia biológica (: 54). Los valores encarnados en la *philia* nos ligan entre nosotros, modelan un mundo en común, nos hacen salir de nosotros mismos. Su origen es misterioso pero trascendente respecto a cada uno de nosotros. M. Gauchet, quien tiene algunas diferencias teóricas con L. Ferry, respecto a ese núcleo antropológico, sostiene: “te concedo la parte de misterio que contiene. Creo que sólo se puede abordar bien esta zona de nuestra experiencia confrontando el sentido de lo desconocido de nosotros mismos” (: 62). Estamos ante una alternativa a una interpretación materialista y sólo inmanente de la vida humana que puede inscribirse en una acepción de “religiosidad”, la cual intenta escapar tanto del relativismo como de la trascendencia como heteronomía.

Cuando de manera consecuente las personas se preguntan de dónde vienen o cuál es el fundamento de esos valores por los que somos capaces de poner en riesgo nuestra vida, empiezan las dificultades (: 48). Estamos hablando de un sentimiento de relación con lo absoluto. Si estos no se consideran una ilusión, no podemos evadir la problemática religiosa. Tenemos la experiencia de límites que no podemos franquear sin considerarnos canallas; esto se nos impone como una verdad que no hemos inventado, sino descubierto (: XI). Este absoluto se puede percibir como sagrado en tanto puede legitimar el sacrificio. “Lo sagrado puede exigir a veces el sacrificio de la vida” (: 55). Esa trascendencia, disposición o “sobrenatural” en el ser humano, puede motivarlo.

Discursos nietzscheanos, freudianos, marxistas, biológicos, explican que este sentido de lo sagrado es una ilusión, pero cada uno puede admitir que la idea del sacrificio de sus vidas no es una ilusión y esto puede persistir en la sociedad moderna, sostiene L. Ferry (: 21). Por ello podemos pensar en aspiraciones más allá de las morales laicas de las sociedades actuales, aspiraciones que no están reguladas o contempladas por éstas. Así pues, este autor considera que “lo religioso como aspiración a lo absoluto, como búsqueda de sentido, como interrogación sobre la muerte, está muy lejos de desaparecer en la época contemporánea” (: 1).

En esta última parte, nuestra revisión de lo religioso, de lo absoluto, incluso en una dimensión humanista, horizontal, nos viene, por decirlo así, de reconocer valores por los cuales algunas personas estarían dispuestas al sacrificio incluso de su vida —y que no consideran una ilusión—, lo cual nos remite a la noción de “lo sagrado”, que examinaremos en el siguiente apartado.

1.3 Experiencia de lo sagrado

En la literatura de los estudios sobre religión, leemos sobre el desencantamiento del mundo, la pérdida de la magia del mundo vinculada a un proceso de desacralización. En la indagación sobre la especificidad que otorga la religión se ha reparado en la dimensión de lo sagrado. En este trabajo hemos considerado algunos usos de trascendente/inmanente, sobrenatural/natural como parte del campo semántico religioso.

Otra oposición binaria es sagrado/profano. Los investigadores han buscado delimitar esta noción que consideraron de uso común en muchos pueblos. Estudios antropológicos de sociedades arcaicas relacionaron la disposición humana al absoluto

con el envío a algo trascendente, a algo divino, sagrado.⁷ Esta noción ha tenido cambios. Lenoir considera que en una definición mínima de lo religioso, se presenta la “convicción de que existen uno o varios niveles de realidad diferentes del plano sensible” (: 177). En cierta forma esta convicción ha escapado en la actualidad del marco de las tradiciones culturales —que hemos llamado antes sustantivas—, pero sigue teniendo sentido para personas que Lenoir califica como “religiosas”. Aunque los sociólogos de la religión han aplicado el calificativo de “religioso” a las expresiones colectivas de creencias, varios autores consideran que no es suficiente la dimensión colectiva, pues excluye expresiones puramente individuales de creencia. Por eso abogan por una definición más filosófica o antropológica del fenómeno religioso (: 172).

Las experiencias religiosas individuales cierto es que pueden situarse dentro de un marco colectivo de creencias, sobre todo en la religiosidad institucionalizada, sustantiva. Pero la experiencia íntima de lo sagrado es personal, subjetiva, afectiva. Nos dice Lenoir: “Esta experiencia de lo sagrado se concibe [...] como el fundamento mismo de lo religioso y se refiere al sentimiento individual antes de inscribirse en un marco colectivo” (: 172). También Hervieu-Léger señala que los análisis de los universos modernos de significado marcan la diferenciación entre lo sagrado y lo religioso institucional, a pesar de estar relacionados. Lo sagrado, dice, envuelve y supera las definiciones que las religiones históricas han proporcionado e impuesto durante mucho tiempo a toda la sociedad. También desborda a la religión institucional no convencional, como los nuevos movimientos religiosos (2005: 80). Lo sagrado ha admitido sistematizaciones, pero remite a una realidad que no se agota en esas formas sociales que ha adoptado.

⁷ El uso que L. Ferry ha dado a la frase “trascendente-inmanente” es *sui generis* y es acorde con el humanismo que defiende y el cual niega un trascendente heterónimo, como ya lo hemos visto en el apartado anterior.

¿Qué constituye lo propio del campo semántico de lo sagrado? M. Eliade identifica desarrollos a partir de la concepción de que la religiosidad constituye una estructura última de la conciencia (1994: 14). Desde esta perspectiva, el hombre tiende a hacer religión; responde al “más allá”, a “lo último”, como a algo “sagrado”; está en su disposición radical. Lo que es variable son las manifestaciones o expresiones históricas de esa religiosidad. Hemos visto, con Ferry y Gauchet, cómo puede haber personas, digamos seculares, que nieguen una tal necesidad de experimentar lo sagrado, pero que sin embargo pueden canalizar esa disposición hacia otras búsquedas no religiosas.

En la perspectiva que postula una estructura originaria en la base de la religiosidad, que no se agota en ninguna de sus sistematizaciones o formas sociales que haya podido adoptar, sino que las incluye y las sobrepasa, Hervieu-Léger reconoce un criterio durkheimiano que posibilitaría identificar “retornos”, “renovaciones” y “resurgimientos” contemporáneos de la “sacralidad” (2005: 80).

Lo sagrado implica un objeto, real o imaginario, hacia el que apunta la experiencia religiosa, la necesidad del hombre de una respuesta última al problema del significado de la vida y como dice D’ Agostino, de una relación última con alguna especie de “fundación” del ser, la cual sería concebida como un sostén del mundo de la experiencia (1985: 77). Sin duda, nos percatamos del lenguaje metafórico para expresar esta noción. La experiencia de lo sagrado es fundamental en el orden de las religiones; consiste en el encuentro o conjunción entre naturaleza y sobrenaturaleza. Un ser sagrado, por ejemplo un rey sagrado, afirma M. Gauchet, “está habitado por la alteridad invisible y por fuerzas sobrenaturales” (: 34). Revisaremos en dos partes esta experiencia de lo sagrado: primero como noción emocional primaria y luego como expresión social institucional.

La capacidad humana de asombro permite al ser humano establecer contacto con lo sagrado. Es un sentimiento de lo serio, aunque E. Shils reconoce que está desigualmente distribuido y cultivado: “algunos individuos lo experimentan continuamente, y otros sólo de manera intermitente” (cf. Greeley, 1974: 178).

Ortiz-Osés presenta una tipología cultural que puede ser útil para ubicar los estudios de lo sagrado. Por un lado, existe una cultura que llama *mistérica* o simbólica; y otra cultura *ilustrada*. Esta última indaga la esencia inteligible a través de imágenes racionales. Utiliza la semiología y aprecia el signo racional frente al símbolo mítico. Identifica junto con Mayr y Durand el proceso de desmitologización y racionalización de las viejas culturas mitologizadoras, en la Grecia clásica. Entre los estudiosos en este paradigma estarían positivistas, racionalistas y estructuralistas como Freud, Dumézil y Lévi-Strauss, los cuales dan más importancia al signo, a la semiótica. La otra cultura que Ortiz-Osés nombra *mistérica*, busca el sentido simbólico en lo numinoso. *Numen* significa divinidad, pujanza.⁸ Enfatiza lo simbólico. Entre sus cultores o estudiosos podemos mencionar a E. Cassirer, P. Ricoeur, el Círculo de Eranos: C. Jung, A. Portmann, M. Eliade, G. Durand, J. Hillman, G. van der Leeuw, H. Plessner, K. Löwith, M. Buber, P. Tillich, K. Rahner, G. Scholem, H. Wilhelm, E. Schrödinger, y J. Campbell, entre otros (1993: 136).⁹

Dentro del paradigma místico, Otto concibe lo sagrado como disposición originaria del espíritu, y su origen estaría en una revelación interior. Proporcionaría las ideas de perfección y lo absoluto (cf. M. Fernández del Riesgo, 1997: 56). A nivel simbólico estaríamos hablando de una escisión o ruptura entre una realidad: el deseo constitutivo, y su exigencia de implicación con otra parte: lo sagrado, lo mítico. El

⁸ Este autor menciona que ha sido Rudolf Otto quien ha introducido el término “numinoso” referido al *numen* que significa divinidad y pujanza (Ortiz-Osés, 1993: 135).

⁹ El mismo autor alude como ejemplo de cultura simbólica a la cultura minoica preindoeuropea en Creta, con el mito del Laberinto como simbólica fundamental; y como ejemplo de cultura ilustrada, la clásica indoeuropea de Atenas con su culto al *logos* racional. (: 135).

símbolo religa, sutura, reúne esas dos partes separadas. A través del imaginario simbólico conferimos conexión y sentido a la realidad fragmentaria de nuestra existencia al comunicar nuestro mundo irreligado con un sentido de implicación (Ortiz-Osés: 142), el cual sería un *numen*, lo divino-demoníaco, atrayente-retrayente, fondo irracional, irreductible de lo real en su radicalidad que el símbolo interpreta. Afirma Ortiz-Osés: “La racionalización de lo irracional produce el símbolo como ámbito intermediario” (: 140). La religión resimbolizará nuestro racionalizado mundo profano, remitoligizándolo con su nexo profundo, piensa este autor. En hermosas palabras: “El símbolo nos religa al fondo oscuro del Alma del mundo” (: 141). Otra vez la poesía y la metáfora para sintetizar estas nociones. O. Paz habla del deseo humano de regresar a la totalidad de la que fuimos arrancados; del sentimiento de haber sido desprendidos de algo más vasto y entrañable: “Las religiones han sido, desde el principio, la respuesta a esta necesidad de participación en el todo. Todas las religiones nos prometen volver a nuestra patria original, a ese lugar en donde pactan los opuestos [...]” (1993: 136). El querer o la pulsión numinal, deseo radical u orientación al absoluto imposibilita que la moral suplante lo numinal. La moral siempre contendrá importantes elementos racionales que la sostienen. La religión es religación; aunque sea simbólicamente; sutura nuestra indigencia ontológica. En este sentido, considero que satisface una necesidad más fundamental. Por eso tal vez, lo numinoso nos fascina, nos atrae y nos seduce.

R. Otto considera el sentimiento religioso como el sentimiento de algo que realmente existe, *objetivamente*; este sería un dato primario e inmediato ante el sujeto, en relación con un algo numinoso (2001: 19). Ante esto se experimenta un sentimiento de dependencia, en términos de Schleiermacher, de “absoluta dependencia”, un sentirse condicionado, “sentirse criatura”; no es sentimiento de haber sido creado, sino un sentimiento de humildad religiosa, de sumersión y anonadamiento, el cual surge al

contraste con esa majestad y potencia superior, divina (2001: 18, 19, 30). Este sentimiento de lo numinoso nace exclusivamente en la esfera religiosa. El poder augusto del numen provoca asombro intenso, pasmo y estupor; por ello se nombra misterio, como lo extraño, lo heterogéneo, lo no familiar, que no se comprende ni se explica, es oculto y recóndito para nuestras categorías. En tanto heterogéneo, la mística lo llama la *nada* (2001: 12, 41, 42). Este misterio puede provocar en el ánimo desde una devoción absorta y sosegada, o “pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo [...]” o “estallar de súbito en el espíritu [...]. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis [...]. Puede producir humilde temblor o mudez en la criatura” (: 22). Para Lutero, sostiene este autor, el hombre *natural* no podía temer a Dios porque el estremecerse no es un temor natural, no refiere a objetos naturales, sino que es una categoría de sobresalto y barrunto de lo misterioso, posible sólo en quien se ha despertado una predisposición del ánimo, distinta de la *natural* (:25).

La experiencia de lo sagrado representa la irrupción en nuestra vida ordinaria, rutinaria, cotidiana, profana, de lo trascendente, real o imaginario (Greeley: 174). Desde una perspectiva religiosa se percibe como una potencia misteriosa y exterior al hombre, algo extraordinario que debe tratarse con respeto; no es del mismo nivel que lo ordinario o cotidiano, que es lo profano. Una frontera, límite, muro o valla separa ambos niveles o espacios: profano/sagrado. Debemos observar que no es literalmente un espacio físico el que distancia los dos niveles, pues “afirmar que el mundo es profano no equivale a eliminar radicalmente el misterio. Este permanece a otro nivel: a nivel de origen, de fundamento, de sentido” (L. González- Carvajal, 2003: 35).

Greeley alude al texto clásico de R. Otto cuando describe la experiencia de lo sagrado como el contacto con lo “totalmente otro”, realidad majestuosa que irradia poder abrumador; de ahí que se percibe como terrorífico, pero a la vez revela plenitud

de ser por lo cual fascina (: 174). En el encuentro se produce la experiencia extática: “[...] se descubre el centro, el punto clave en torno al cual ha de ordenarse en adelante todo el resto de la propia vida” (: 176); y puede ser perturbadora. M. Eliade considera que esta experiencia de lo sagrado es prerreflexiva y fundacional, pues al revelar el punto fijo y eje central, permite al hombre organizar su experiencia ordinaria al revelarle la no homogeneidad del espacio (cf. Greeley: 175, 185).¹⁰ La experiencia de lo sagrado ordena el mundo y además posibilita al hombre participar en la tarea de imponer un orden a la realidad. Lo ordena en tanto permite el descubrimiento de este “punto fijo”, eje central de toda orientación futura. A partir de esta experiencia primordial, el hombre constituye el mundo como cosmos, “cosmiza” el Caos, asume la responsabilidad de “crear” el Mundo que ha elegido para habitar (M. Eliade, 1994: 61). Señala este autor: “El Mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado” (: 60). En la captación natural, homogénea, relativa o profana del espacio, no hay posibilidad de hallar demarcación alguna. Sin embargo, considera que el hombre profano no logra abolir del todo el comportamiento religioso, conserva vestigios de la valoración religiosa del mundo. El encuentro del *homo religiosus* con lo sagrado, puede motivar en él actitudes de apertura hacia una dimensión cósmica, transhumana, capacidad de asombro, y humildad epistemológica ante el misterio del ser. Al imitar la obra de los dioses, hace semejante su espacio al mundo de esos dioses. Para M. Eliade, la profunda nostalgia del hombre religioso es habitar en un “mundo divino”; esta nostalgia expresa “el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos

¹⁰ Alude este autor a un artículo del profesor Philip Ennis sobre la sociología del éxtasis, donde cita a ilustres investigadores como Mannheim, Weber y Freud que reconocen la experiencia extática. Por ejemplo, Weber decía que el individuo se encuentra en un estado de posesión, no es un *instrumento* sino un *receptáculo* de lo divino. Freud habló de un sentimiento peculiar, de algo sin límites, sin fronteras, *oceánico*. Aunque admiten la experiencia extática, reconocen que no la entienden del todo (cf. Greeley: 176,177).

del Creador” (: 61). Advertimos la analogía de esta afirmación con la planteada por O. Paz, que hemos mencionado anteriormente. También nos percatamos, por las citas de M. Eliade, de la vinculación de lo sagrado con la idea de orden.

Para los sociólogos, este contacto con el “orden invisible” —descrito como pasión intensa, frenesí, disforia— es una fuerza extraordinaria y dinamogénica a través de la cual la sociedad se crea a sí misma (Hervieu-Léger, 2005: 93). Hay un elemento de creación y, como hemos visto, al captarse lo sagrado como eje también permite organizar toda la vida cotidiana. Esto último nos permitiría hablar de un “sagrado de orden”, categoría que Durkheim habría planteado y las religiones convencionales o históricas han expresado. En la última cita de M. Eliade, hay una clara alusión cristiana. En la literatura sobre el tema, encontramos la afirmación de que las instituciones religiosas han detentado el monopolio de lo sagrado (Hervieu-Léger, 2005: 78). Aunque también se puede hablar de una inagotable “novedad” de sus expresiones. Esto último ha permitido cauces de investigación sobre formas modernas de expresión de lo sagrado en medio de un mundo que había dado por supuesto que el hombre podía prescindir de lo religioso. La especificidad de la experiencia emocional de lo sagrado constituye lo esencial de la religión. Según W. James, en esta experiencia interior, en este contacto del hombre con lo sagrado, los enigmas del orden natural encuentran solución (cf. J.M. Rubio, 1998: 16).

En un colectivo, esta pasión, emoción interior y éxtasis, alimenta la vida social, la vida de comunidad, la fusión de las conciencias; por ello E. Durkheim la llamó “sagrado de comunión” (cf. Hervieu-Léger, 2005: 92). Según Gómez Caffarena, esta vivencia, en su índole más subjetiva, constituye *algo nuclear* de la “experiencia religiosa” y puede realizarse *una interpretación* de la misma mediada por la tradición cultural en que cada persona se inserta (: 314). Los soportes o expresiones pueden tomar

formas muy diversas —tal es el caso de creencias y ritos específico—, pero la experiencia emocional de lo sagrado es un elemento esencial de las religiones históricas.¹¹

Henri Desroche, en un comentario a un texto de E. Durkheim, considera que el fenómeno religioso está estructurado en dos niveles: en un nivel primario tendríamos el contacto con el principio divino; en un nivel secundario la experiencia se racionaliza y se socializa en forma de ritos. Hervieu-Léger considera que esta posición se encuentra presente en toda una corriente de la sociología y la antropología religiosa. Cita a Desroche cuando afirma que la experiencia emocional de lo sagrado es efímera, inmediata e inefable, pero cuando se socializa en forma de creencias y ritos, estos tienen la función de perpetuarla, presentarla como duradera e inolvidable. Se organiza, comunica o difunde para reactivarla y también para resistir la desactivación (: 94, 95). La teología, el ceremonial, el culto, la organización eclesiástica serían la expresión segunda —en términos de W. James— para administrar esa experiencia fundadora anterior, fuente de toda religiosidad e irreductible a doctrinas y liturgias. La experiencia de contacto con esa fuerza distinta, misteriosa, de lo sagrado, está en la base de una prodigiosa reserva de energía que alimenta la vida personal y colectiva. Una definición sustantiva de religión cosificará o fijará esa experiencia. La religión (convencional, tradicional, histórica, sustantiva) codifica en forma de credos y rituales esas experiencias, dentro de un marco de referencia, en un cuerpo institucional que utiliza utopías, las cuales nombran lo sobrenatural. E. Shils explicita algunas conclusiones de Eliade y Geertz en relación con algunas codificaciones: “Los ritos constituyen una expresión estereotipada, simbólicamente concentrada en creencias y sentimientos relativos a lo absoluto. Son un medio para renovar el contacto con el absoluto [...] La

¹¹ De acuerdo con Hervieu-Léger, la distinción entre “expresiones” y “experiencia” pertenece a Joachim Wach; y los términos “religión abierta”, “dinámica”, y “religión cerrada”, “estática”, pertenecen a Henri Bergson (cf. 2005: 93).

importancia del rito expresa una entrega deliberada al elemento serio de la existencia [...]” (cf. Greeley: 178). Se reconoce, pues, la necesidad de reafirmar el contacto con este estrato de valores sagrados en la vida humana. Por eso, tal vez la persistencia en la conservación de creencias religiosas heredadas y rituales dentro de complejos simbólicos de interpretación como son las grandes religiones tradicionales. A pesar del progresivo aumento de bienestar material en algunas sociedades, esta necesidad no parece erradicada. Considera Greeley que la asistencia a la iglesia, el bautismo, el matrimonio, en un mundo secularizado y racionalizado, podría interpretarse como un esfuerzo por mantener al menos un contacto esporádico con lo numinoso en la esfera privada (: 182), sin mencionar múltiples formas en que se expresa esta búsqueda, las cuales son de interés en la sociología de la religión.

A través de los autores que hemos revisado, podemos discriminar en forma sintética entre lo “sagrado originario”, que no se confunde con lo “religioso institucional”. La religión participa de lo sagrado y lo sagrado se presenta como materia prima de la religión.

El núcleo esencial de la religiosidad, lo sagrado, puede expresarse a través de distintos soportes u objetos muy diversos. Los diferentes símbolos de lo sagrado marcan un espacio y un tiempo para realzar lo numinal, lo divino, para traer a nuestra conciencia un límite, una separación entre lo habitual u ordinario y lo no habitual. J. Pieper destaca el *templo* y el *altar*: “el trozo de terreno que pertenece a los dioses, sobre el que se alza el templo o el altar, se llama *témenos*, lo <separado> propiamente del resto de propiedad de la comunidad” (2000: 27). Se refiere al vocablo griego que delimita en este caso algo excepcional, digno de veneración, límite que indica que el mundo no es homogéneo. Incluso se han codificado, según el contexto, las formas especiales de expresar respeto ante ese umbral de lo “distinto”: puede ser a través del

lenguaje, el vocabulario, el tono, el gesto, la disposición (: 40). En la iglesia cristiana, los hombres se quitan el sombrero; otro tanto ocurre ante el sepulcro, ante la muerte. El judío se cubre su cabeza en la sinagoga o cuando reza. Quien entra en una mezquita, se descalza. Pieper aporta una idea de Tomás de Aquino, que después se aplicaría en la Iglesia como religión institucional: “Sagrado, *sacrum*, es algo en razón de su ordenación al culto divino, *ad cultum divinum*” (: 35). Encontramos gran variedad de símbolos de lo sagrado: vasos “sagrados”, vestiduras “sagradas”, música sacra, los cuales son objetos, espacios o acciones codificados como ordenados al culto a lo divino. Greeley sostiene que algunos autores evalúan que los símbolos sagrados accesibles en el mundo contemporáneo —agrego, occidental— han perdido gran parte de su fuerza y su capacidad para atraer al hombre y ponerlo en contacto con lo numinoso y lo trascendente (1974: 191).

También Pieper considera el reproche moderno que critica las celebraciones eclesiales como un mero espectáculo ceremonial vacío, meramente teatral; tal queja cuestiona el contenido real de la acción sagrada, habiendo personas a las que les parece dudoso. El reproche “pone en tela de juicio que al realizarse la acción sagrada, tenga lugar de hecho algo así como la presencia de lo divino; niega, dicho de otra manera, su carácter *sacramental*” (: 37). Así entonces, responde que sólo en razón de la fe puede aceptarse que a un acontecimiento sensible le corresponda la cualidad de sacramento.

La búsqueda de una concepción más clara de lo religioso, que permitiera comprender nuevas realidades y movimientos, llevó a los investigadores a centrar su atención en la noción de experiencia de lo sagrado como experiencia básica que trasciende las formas contingentes de las religiones históricas, las trasciende pero las incluye. Cuando M. Gauchet afirma que lo sagrado debe ser tratado como una noción histórica (: 33), probablemente se refiera al nivel de la expresión de lo sagrado en las

religiones tradicionales, donde sí hay una clara codificación de lo que serían los objetos o espacios sagrados. Sin embargo, cuando tal categoría se intenta aplicar a formas contingentes no institucionales de lo sagrado, no resulta claro. Incluso Hervieu-Léger sostiene que al parecer estamos en una situación circular, pues los investigadores se ven tentados a cubrir las manifestaciones de lo sagrado a partir de las mismas religiones históricas, consideradas siempre como la inscripción por excelencia de lo sagrado en lo social (2005: 83). Lo que los investigadores pretendían era analizar nuevos universos modernos de significado y desactivar la hegemonía del modelo cristiano en el pensamiento religioso (: 91). Pero este modelo se reintroduce de manera subrepticia. Esto dificulta entender espacios liberados por las religiones institucionales en el marco de procesos de secularización.

En el nivel de la socialización los investigadores continúan planteándose cómo abordar las nuevas expresiones de lo sagrado. Podemos entender que responden a una búsqueda de experiencia religiosa, búsqueda que nunca ha estado ausente. ¿Pero cuál es la delimitación entre sus expresiones?, ¿cómo establecer si una experiencia de liberación de lo cotidiano y de acceso a otro nivel de realidad es religiosa? Pensemos en estados orgánicos producidos por el cerebro a partir del consumo de sustancias químicas, estados de éxtasis o alucinaciones, por ejemplo. El resurgimiento de la magia, los horóscopos, la brujería, el esoterismo, la cartomancia podría indicar la búsqueda espiritual trascendente.¹² Algunas expresiones pueden parecer formas extravagantes y

¹² Greeley nos habla de una encuesta entre estudiantes universitarios. Un estudiante participó: “La verdad es que la ciencia no ha podido decirnos qué es realmente la vida. Era natural que la tomásemos en serio durante un siglo poco más o menos. Nos dio toda clase de interesantes juguetes nuevos, pero hoy hemos llegado a descubrir que hay muchos problemas que la ciencia es incapaz de resolver, y por ello recurrimos a otras creencias [...]”. Otro estudiante observaba: “Podría morirme en mi habitación de la residencia universitaria, y habrían de pasar muchos días antes de que alguien se enterara o se preocupara de que yo había muerto; pero si pertenezco a una comunidad se preocuparán, y ellos y yo sabremos además que hay Uno que se preocupa de todos nosotros” (: 183).

grotescas, pero están llamando la atención de quienes hacen investigación, pues también se vinculan con nuevas formas de sacralidad. La realidad es muy compleja, necesita estudio e interpretación. En esta parte del trabajo hemos tratado únicamente la problemática epistemológica de conceptualizar mínimamente lo religioso.

En forma sumaria, hemos revisado las nociones de religión sustantiva referida a las tradiciones religiosas históricas, y la religiosidad secular. Exploramos con Berger y Luckmann la forma en que se institucionalizó la religión y las funciones de integración y legitimación que cubrió. Se consideró la significación de religiosidad como construcción simbólica productora de sentido. Se planteó la cuestión filosófica y antropológica del deseo constitutivo humano como búsqueda u orientación a la trascendencia. Se exploraron categorías de las religiones como trascendencia-inmanencia; natural-sobrenatural, tanto en sentido metafísico como no-metafísico. Finalmente, se abordó la oposición sagrado-profano para caracterizar al *homo religiosus* y se planteó la idea de lo sagrado y su experiencia como núcleo o esencia de lo religioso, que incluso se puede aplicar a investigaciones contemporáneas de la sacralidad que se apartan de lo institucional religioso tradicional.

A continuación intentaremos obtener un panorama de cómo lo religioso está situado en las sociedades modernas, lo haremos desde la teoría de la secularización revisada.

CAPÍTULO II. SOCIEDADES TRADICIONALES Y MODERNAS

2.1 Sociedades tradicionales

En el apartado anterior, hemos visto cómo en el ser humano se puede identificar un anhelo u orientación espiritual, el cual está en la base de la religiosidad. Nuestras aspiraciones más elevadas, sostiene Ch. Taylor, nos permiten situar un lugar de totalidad que nos dispensa sentido. Orientación trascendente o immanente: puede ser la presencia de Dios, la voz de la naturaleza, la fuerza que fluye a través de todo, la conducción hacia la forma (2007: 6). Esta experiencia permite a algunas personas tener la intuición de paz, integridad, alegría, abandono, plenitud. Este autor lo concibe como un lugar de poder en tanto nos sentimos nosotros mismos, alineados con el deseo, con nuestro propio deseo radical, orientados moral y espiritualmente. Nuestras energías se refuerzan unas a otras moviéndonos hacia adelante, hacia nuestras aspiraciones más elevadas (:6).

También reconoce figuras que llama “de exilio”, como la tradición melancólica, donde se pierde el sentido de la ubicación de la totalidad, aunque el misterio de la pérdida y ausencia persiste —incluso a veces más agudo—. Estaríamos ante una experiencia negativa donde experimentamos sobre todo una distancia, una ausencia, una incapacidad irremediable para alcanzar ese lugar. En este estado de conciencia “las tristezas parecen arrastrarnos hacia abajo”. Otras formas pueden encarnar la negación, la condenación y la exclusión para siempre de la totalidad, y expresarse en figuras de cautividad. Incluso, algunas pueden ser heroicas, trágicas (: 5, 6).

Con el propósito de situar el proceso de cambio en la sociedad moderna, podemos remitirnos al pasado para intentar entender su transformación. Lo haremos de una forma esquemática para obtener una imagen global y descriptiva apoyándonos en

algunos autores que han trabajado de forma extensa estos temas. Nos referiremos en particular a la civilización occidental y dentro de ella a la cristiandad. Lo que nos interesa es comprender los vínculos que existieron entre religión y sociedad para entender la situación actual de la creencia religiosa. Aunque la realidad es bastante más compleja, suele hablarse en términos generales del hombre moderno como un hombre secular, arreligioso, o al menos agnóstico. Para entender lo que está ausente en el mundo moderno, por contraste, podemos estudiar como punto de referencia otras sociedades en otros tiempos; aunque no podemos hablar de situaciones originales puras, sino considerarlas también como resultado de procesos históricos. Para mucha gente de períodos pasados de nuestra cultura ir hacia la totalidad significaba ir hacia Dios. Hay que reconocer, con M. Eliade, que las grandes culturas del pasado han conocido también hombres arreligiosos, los cuales rechazaron la trascendencia, y no es imposible que los haya habido incluso en los niveles arcaicos de cultura (1994: 170).

Podrían identificarse variedades inmensas de sociedades. Para ubicar la situación de la religión y establecer comparaciones, nos apoyaremos en una distinción de sociedades realizada por Berger y Luckmann (1997: 51, 52, 53). Las del primer tipo — que podríamos pensar como “sociedades tradicionales”— cuenta con un sistema de valores único y distintos estratos y ámbitos de sentido integrado que abarcan esquemas cotidianos, categorías supraordinales de conducta, de vida y manejo de experiencias marginales o límite, de las que hemos hablado en la primera parte de este trabajo. También se pueden ubicar como sociedades premodernas; y si pensamos en una línea temporal, podemos nombrarlas arcaicas. Las complejas culturas de la antigüedad se encuentran ligeramente más alejadas de este tipo básico.

Delumeau en referencia al Medievo y a las sociedades arcaicas, afirma la existencia de una larga historia de creencias en espíritus, dioses, demonios, hechizos y

brujas (cf. Dobbelaere, 1994: 25). Eran sociedades a merced de fuerzas naturales incontrolables e inescrutables; en ellas había una orientación mágico-religiosa que permite oponerla a la orientación empírico-racional moderna. También O. Paz nos habla de la Antigüedad pagana para la cual la naturaleza estaba poblada por dioses y semidioses: “[...] las fuentes, las colinas, los bosques y las rocas eran dioses. Un río era un tritón; un lago, una náyade; un árbol, una dríada” (1993: 156). Había espíritus tutelares y protectores, y espíritus que realizaban acciones hostiles a los hombres y eran portadores de desgracias, engaños y enfermedades. En su *Tratado de historia de las religiones*, M. Eliade interpreta que la defensa de los lugares habitados y de las ciudades fueron en su origen defensas mágicas. Fosos, laberintos y murallas, más que proteger la ciudad de un posible ataque de seres humanos, tenían como fin impedir la invasión de los demonios y de las almas de los muertos que acostumbraban merodear por los lugares que frecuentaron en vida y que debían ser aplacadas (cf. González-Carvajal, 2003: 14). También era generalizado el uso de pócimas, amuletos y fetiches para protegerse de los malos espíritus y alejar las desgracias. En este paganismo, el mundo se experimenta como Cosmos que “vive” y “habla”. No es un mundo inerte ni opaco. Afirmar Eliade: “[...] la propia existencia del mundo ‘quiere decir’ alguna cosa” (1994: 139); ese “querer decir” era interpretado por los hombres a través de construcciones simbólicas, a veces narraciones. Los dioses introducen a través de la religión una acción ordenadora del caos natural y humano mediante esquemas morales, tanto individuales como sociales. Es así porque para el *sujeto*, el mundo ha sido creado o informado por los dioses; por ello la creencia religiosa estaba tan entrelazada con la vida social que era muy difícil concebir la una sin la otra, la primera estaba en todas partes, relacionada con el todo social. El mismo autor alude a una creencia india que tiene su réplica en creencias ampliamente extendidas por Europa y Asia: el alma del muerto sale por la

chimenea (agujero del humo) o por el tejado: “En casos de agonía prolongada, se levantaban una o dos tablas del tejado, o incluso se las rompía” (: 147). Interpreta el significado de esta acción humana como un intento de ayudar al alma a desprenderse del cuerpo agónico y salir de él. La vinculación con el Cosmos abarcaba un “fuera” o “más allá” de la vida humana. Estamos ante un *homo religiosus*. En estas culturas la relación que los hombres establecían con su entorno era básicamente simbólica. Estas vivencias no son accesibles para el hombre arreligioso que establece un vínculo racional medio-fin con su ambiente en el mundo moderno. No obstante, Eliade habla de la sobrevivencia en Europa, sobre todo en las poblaciones rurales, de un sentimiento de la santidad de la Naturaleza allí donde subsiste un cristianismo vivido como liturgia cósmica (:150). Como veremos más adelante, este dato lo ratifican otros estudiosos de la religiosidad contemporánea cuando abordan la cuestión de la desaparición o no de la religión hoy en Occidente.

Para estas sociedades arcaicas, con formas sociales y políticas relativamente simples, la temporalidad se experimentaba conforme al ritmo del cosmos, de la naturaleza y del hombre, sobre todo a partir de que se fueron estableciendo como sociedades agrarias. La sucesión de las estaciones y la periodización de los procesos orgánicos y generacionales eran percibidas como una repetición de ciclos. El renacer de la tierra se interpretó como una forma de intervención divina y, en consecuencia, en torno a la siembra y cosecha de los campos se elaboraron una serie de rituales; algunos se conservan en formas de antiguas fiestas religiosas. Fueron sociedades relativamente estables, que transmitieron un orden de sentido con un alto grado de coherencia a través de sus formas de socialización y de acción heredadas culturalmente y administradas por instituciones religiosas. Como señalan Berger y Luckmann, la visión del mundo, los valores, la identidad, estaban determinados “desde fuera” por la religión predominante

en cada caso. Las fases de la vida estaban señaladas; el individuo pasaba de una fase a otra según patrones establecidos culturalmente: niñez, ritos de transición, trabajo, matrimonio, crianza de los hijos, envejecimiento, enfermedad y muerte. Los roles ya estaban presentes desde el instante del nacimiento; los dioses también (1997: 86). La religión funcionó como cultura en tanto estableció un sistema de valores comunes y básicos que al ser compartidos acentuaban la conformidad individual con las normas societarias, las cuales limitaron la violencia y el comportamiento sexual, entre otras conductas. Además, contribuían a mantener la cohesión social que les permitiría afrontar los desafíos en sus relaciones con la naturaleza, el poder, la vida y la muerte, y lograr la supervivencia como grupo.

Más allá de la concepción de la religión como ilusión —que hemos mencionado en la primera parte de este trabajo—, los autores clásicos de la sociología pensaron que las religiones han respondido de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana. El mismo A. Comte creía en la necesidad de la religión como mecanismo de control social (cf. Esteban, 2006: 3). Para E. Durkheim la religión desempeña funciones sociales básicas como la de mantener las creencias comunes del grupo por medio de una práctica ritual, y esto sirve como base para el orden social; pensó la religión, más allá de sus dogmas y doctrinas, como fuente de identidad y de pertinencia, “[...] auténtica *religación* que impide la caída en la entropía anómica” (: 3). Por la religión los individuos establecen vínculos con el conjunto social, y gracias a ella se impide la producción de una lucha de todos contra todos al interior de esa cultura.

En sus orígenes —en forma análoga a otras grandes religiones como el budismo, el judaísmo y el islamismo— el cristianismo surgió a partir de un número escaso de adeptos alrededor de un profeta o maestro fundador con un carisma o don dispensador de sentido. Su fundador es Jesús, un judío nacido en Belén de Judá (o en

Nazaret). E. Nottingham nos habla de las fases o evolución del movimiento religioso en su intento de propagar una religión. Lo primero es el contacto del pequeño grupo con el fundador que le confiere cohesión y orientación. El grupo busca audiencia para propagar las nuevas enseñanzas. En una segunda fase tienen necesidad de aclarar y resolver problemas relativos a la organización, a la creencia y al ritual. Fijan la doctrina, se construye teóricamente para su conservación como credo oficial y se perfilan las líneas de autoridad. En una tercera fase del proceso mencionado por E. Nottingham el movimiento religioso se expande. (cf. M. Fernández del Riesgo, 1997: 96, 97) En el caso específico del fundador del cristianismo, I. Sans menciona que tras un largo período de vida privada, Jesús comenzó su breve vida pública presentada por su precursor Juan el bautista. Sus enseñanzas y sus signos fueron recogidos después en cuatro evangelios que, junto con una serie de cartas de algunos de sus discípulos, conformaron el Nuevo Testamento. Fue rechazado por las autoridades judías y ejecutado en cruz por orden de la autoridad romana (1994: 59). Una creencia cristiana básica es la de que existen bienes superiores vinculados a un poder trascendente, los cuales ofrecen una posibilidad de transformación. La historia cristiana requiere, de acuerdo con Ch. Taylor, que el creyente vea su vida yendo más allá del límite de su ámbito “natural” entre el nacimiento y su muerte. La vida se extiende más allá de “esta vida” (2007: 20).

En referencia específica al cristianismo, J. Gómez Caffarena alude a seis paradigmas, nombrados así por H. Küng en su libro *El cristianismo. Esencia e historia*: 1) *Protocristiano apocalíptico*; 2) *protocristiano helenista* (que corresponde al bloque ortodoxo); 3) *románico-católico-medieval*; 4) *reformador protestante*; 5) *moderno-ilustrado* y 6) *ecuménico actual* (cf. 2007: 184). Rebasa los objetivos de este trabajo el

analizar con especificidad estos paradigmas. Sin embargo, los mencionamos porque queremos señalar la complejidad de las fases del sistema cristiano.

En cuanto a su genealogía, y apoyándonos en González-Carvajal (2003: 130 y ss.), podemos bosquejar brevemente que los primeros cristianos fueron perseguidos y acusados de ateos. Celebraban la liturgia en las casas, alrededor de una mesa. Existían carismas y diversos ministerios, pero la iglesia era antes que nada una comunidad de hermanos en la fe alrededor de la aportación de Jesús de Nazaret. Rodney Stark¹³, en *La expansión del cristianismo*, se plantea cómo ocurrió el crecimiento de un pequeño movimiento mesiánico centrado en la figura de Jesús y doce apóstoles en los confines del Imperio romano, hasta convertirse en la religión dominante de la civilización occidental durante mucho tiempo. Su libro intenta reconstruir la expansión del cristianismo primitivo. Stark delimita su estudio: “[...] al hablar de □cristianismo primitivo□ me refiero al período que cubre aproximadamente los primeros cinco siglos” (Stark, 2009: 103). Consideramos relevante para nuestro trabajo esbozar a grandes rasgos sus principales formulaciones y hallazgos. Se apoya en diversas fuentes —sobre todo en historiadores— y elabora proyecciones para afirmar que el cristianismo fue ante todo un fenómeno urbano. Sostiene el consenso de los historiadores en cuanto a que “[...] el cristianismo fue una de las muchas nuevas religiones procedentes del Oriente” (: 134). Creció en las ciudades grecorromanas de Asia Menor, sostenido por las grandes comunidades de la diáspora judía. El mismo Pablo fue un judío. Los judíos fueron la fuente primaria de los conversos hasta bien entrado el siglo II (: 129). Entre las ciudades más receptivas al cristianismo estuvieron Cesarea Marítima, Damasco, Antioquía, Alejandría, Pérgamo, Atenas, Corinto, Efeso y Roma. En todas había al menos una

¹³ Rodney Stark ha sido profesor de Sociología y de Estudios Comparados sobre Religión en la Universidad de Washington. Es editor fundador del *Interdisciplinary Journal of Research*.

sinagoga, por lo cual infiere: “el cristianismo se enraizó antes donde había comunidades judías” (: 130).

Gente culta y rica se adhirió al cristianismo, y ello permitió formar una importante red de beneficencia hacia los pobres. Había un paganismo que fue desalojado por el cristianismo. Las condiciones de vida eran de insalubridad, desorden urbano y miseria. Los acueductos proveyeron agua hacia las clases poderosas. El resto de la población la acarreaaba o la conservaba en cisternas donde pasado un tiempo se descomponía por el crecimiento de algas. Las masas no poseían baños ni existía el jabón. Había zanjaa a cielo abierto. Hubo gran hacinamiento en las habitaciones. No se conocían los antibióticos. En condiciones de insalubridad surgían las enfermedades. El mundo grecorromano era azotado periódicamente por epidemias mortales. Los historiadores afirman que en el año 165, durante el reinado de Marco Aurelio, una devastadora epidemia —que duró quince años—, mató por lo menos a un tercio de la población incluido el mismo emperador. En el año 251 hubo otra igualmente devastadora (cf. Stark: 73). Gran número de gente quedó sin lazos interpersonales. Siguieron hambrunas, invasiones, pillajes. Además, hay registros de terremotos e inundaciones. El paganismo y la filosofía griega fueron incapaces de enfrentar la crisis social y espiritual consecuente. La despoblación planteó la repoblación con forasteros. Se formaron barrios marcados por las etnias, lo que significó un caos cultural. Ramsay Mac Mullen describe el mundo romano en este período como un “verdadero crisol de culturas” (cf. Stark: 136). Nuevos dioses viajaron por el imperio. Sostiene Stark: “Las religiones □orientales□ parecían haberse convertido en una moda repentina, atrayendo a muchos participantes” (:181). Esto ocurrió alrededor del siglo I.

Stark considera que en una época en la cual todas las religiones fueron cuestionadas, el cristianismo ofreció explicaciones y consuelo. Mientras los paganos

huían para evitar el contagio de la fatal enfermedad, los cristianos ofrecieron solidaridad social pues mostraron disposición para cuidar de los enfermos. Inclusive presbíteros, diáconos y laicos murieron en estas acciones (: 81, 82). Ante las dificultades mostradas por el paganismo, hubo oportunidades de expansión de la religión cristiana. Los primeros cristianos, incluido el clero, dieron testimonio de acuerdo con su fe. Tuvieron una capacidad de responder a los problemas y formaron una comunidad intensa para establecer lazos humanos; apoyaron a los huérfanos y a las viudas. Ofrecieron una nueva base para la solidaridad en ciudades crispadas por las disputas étnicas y la pobreza. Muchas mujeres se convirtieron al cristianismo pues disfrutaron de mayor estatus. Pudieron ocupar cargos como diaconisas, y contribuyeron a administrar funciones de filantropía y caridad. Además, el cristianismo rechazó la poligamia e instauró el matrimonio. Condenó el divorcio, el incesto, la infidelidad conyugal. Prohibió la práctica común del infanticidio y el aborto. La disminución de la última práctica, incrementó la fertilidad, y este fue otro factor de expansión del cristianismo. Permitió a las viudas disponer de las propiedades del marido, situación impensable en el mundo pagano (: 100). Las condiciones de las mujeres paganas eran más difíciles. Con frecuencia eran forzadas a casarse en matrimonios consumados antes de la pubertad. Por ejemplo: “La Ley romana fijaba en doce años la edad mínima en la cual las niñas podían casarse” (:101).

El cristianismo primitivo generó acciones colectivas de servicio y un sistema de creencias que otorgaron un sentido de comunidad. Desde un enfoque del mérito la piedad podía ser vista como injusta y como un defecto de carácter. En cambio, el cristianismo trajo un mensaje de liberación y misericordia a partir de un Dios que ama y pide al cristiano amar a los otros. El contenido era universal, sin componentes étnicos.

Por ello Stark considera que fue un movimiento revitalizador ,y estos factores estarían en la base de su expansión durante los primeros siglos.

En el año 313, mediante el Edicto de Milán, el emperador Constantino ya había autorizado a la gente la posibilidad de seguir libremente la religión que hubieren escogido. Posteriormente los gobernantes pensaron en el cristianismo como una forma de preservar la unidad del Imperio Romano y lo reconocieron como religión oficial. En el año 380 el emperador Teodosio promulgó el Edicto de Tesalónica, en el cual afirmaba: “Queremos que todas las gentes que estén sometidas a nuestra clemencia sigan la religión que el divino apóstol Pedro predicó a los romanos [...]” (González-Carvajal, 2003: 41).

Con la unidad religiosa se buscaba que la sacralización de las normas y valores cristianos contribuyera al control social, al orden y a la estabilidad del imperio. A partir de entonces, el paganismo reinante pasó a ser considerado religión ilícita, y en consecuencia sus adeptos fueron perseguidos. De acuerdo con González-Carvajal, los estudios históricos permiten considerar a la religión como el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación. La idea de que los reyes eran seres divinos la encontramos en el período de los faraones egipcios; en la época de los emperadores romanos a partir de Julio César; en el antiguo reino de los Incas en Perú; en la India; en China; en Japón; en Polinesia, etc. (: 20). Podemos agregar el imperio prehispánico de los aztecas. La deificación del estado se vinculó al control de la estabilidad social.

Por otra parte, se construyeron templos grandiosos para rivalizar con los templos paganos. Se comenzó a distinguir entre el clero (la parte “sagrada” del pueblo de Dios) y los laicos (la parte “profana”). Las pinturas de las catacumbas muestran a los presbíteros vestidos como las demás personas comunes. Las *órdenes* religiosas posteriores sacralizaron sus hábitos. Empezaron a usar el latín —que era una lengua

vernáculo— en la liturgia como lengua sagrada y esto persistió durante muchos siglos. Al inicio, no existía la casta de los sacerdotes.

Posteriormente se delimitó el espacio eucarístico reservándolo sólo a los sacerdotes, para lo cual se alzaron barreras y rejas como las de las catedrales medievales. La *comunió*n dejó de tomarse con las propias manos por considerar que sólo un ministro podía tocar los santos misterios. Ayunos rigurosos, oraciones medidas fueron otras prácticas introducidas. Ante la repetición de los rituales —indica Nottingham— el símbolo pierde resonancia, disminuye su significación emocional original y se presenta la rutinización (cf. M. Fernández del Riesgo, 1997: 97). Si con el paso del tiempo el latín se convirtió en “lengua muerta”, no es difícil imaginar que la mayoría de los feligreses en las ceremonias en latín con dificultad podían participar activamente.

Autores como René Rémond y el mismo Charles Taylor describen con claridad esta fase donde religión y sociedad estuvieron tan vinculadas en Europa que se puede referir la expresión generalmente utilizada en el siglo XIX de la “alianza del trono y el altar” para describir la proximidad de tal unión (Rémond: 1999, 30). Había compenetración entre los dos poderes. La religión era omnipresente y la intervención de las autoridades públicas en la vida de las iglesias no era percibida como la interferencia de un poder extranjero. *Antiguo Régimen* es el nombre de esta fase donde había unidad entre la fe y la política. Los historiadores como Rémond hablan de un régimen donde el estado era confesional. La ceremonia de coronación del monarca era un acto religioso y confesional (: 31). Nos narra González-Carvajal que cuando el emperador Constantino se hizo cristiano, “A la luz de los cirios y entre nubes de incienso recibía a sus súbditos que se postraban para adorarlo y le hablaban de rodillas, sostenidos por dos eunucos, seres asexuados que simbolizaban a los ángeles” (: 31). Los monarcas gobernaban en

nombre de Dios y eran ungidos con óleo: “Se seguía siempre el modelo de la unción de Saúl y David en el Antiguo Testamento” (: 42). Los reyes visigodos y luego los francos quisieron ser consagrados. Los príncipes accedían a las catedrales medievales para recibir su poder y su misión.

El mismo autor relata que en 1302, Bonifacio VIII elaboró la *Teoría de las dos espadas* (:43), por la cual Cristo entregaba al Papa tanto el poder eclesial como el civil, y el Papa delegaba este último en los príncipes, quienes ejercían su poder en representación del Papa, y éste lo podía retirar en cualquier momento y disponer de tal poder.¹⁴

La designación del gobernante imponía la denominación de sus súbditos. Cualquier disidencia que se apartase de lo establecido era interpretada como deslealtad al monarca, y los disidentes eran perseguidos, hostigados o expulsados, pues eran vistos como atacantes a la autoridad del monarca, a la unidad del reino. El príncipe era un personaje sagrado, la ceremonia religiosa de coronación lo investía de sacralidad; por eso se sostiene que la religión legitimaba al poder político. Afirma Rémond: “Los soberanos por lo tanto hicieron todo lo posible para reducir la disidencia por las conversiones forzadas o expulsiones. Los Reyes Católicos habían expulsado a los judíos y musulmanes de España. En Francia, tras la expulsión de los judíos vino la de los protestantes” (: 31). En Francia se practicó la exclusión y la persecución de todo aquel que tuviera creencias religiosas diferentes de las del soberano. No se admitía el pluralismo en materia de religión. Era deber del monarca propagar o difundir esa fe. Era inconcebible que no se pudiera tener una religión, pues el ateísmo estaba prohibido y

¹⁴ Esta teoría provocó cierto conflicto, ya que después, para obtener autonomía y contrarrestar las continuas injerencias de los papas, los monarcas configuraron la doctrina del *derecho divino de los reyes* argumentando que el poder les venía directamente de Dios, sin pasar por el Papa. Sin embargo, aún no existía laicidad del estado pues el poder seguía proviniendo de la divinidad. La cancelación de esta doctrina dará un giro a la constitución del estado moderno (cf. González-Carvajal: 43).

podía dar lugar a persecución. El motivo principal para reducir la disidencia era preservar la unidad del reino. Los valores comunes que contribuirían a esa unidad sólo podían provenir de la religión en esta época (:32). A cambio, la iglesia sostenía la legitimidad del príncipe. La unidad política iba de la mano de la unidad religiosa. El lema de la monarquía francesa, “Una fe, una ley, un rey”, bien podría aplicarse a todos los gobernantes europeos del antiguo régimen (:31).

Al vincularse tan estrechamente la cristiandad¹⁵ a la autoridad política, Taylor reconoce en ello un bagaje de sumisión y conformidad a las normas sociales para muchas personas (2007: 529). Y añadiríamos: tal bagaje obstaculizaba las posibilidades de los individuos para expresar críticas a situaciones vividas o contempladas. Este pudo ser un factor de erosión de la fuerza que tuvo la cristiandad.

La cristianización de Europa duró varios siglos. El cristianismo nació en el cercano Oriente y las primeras iglesias fueron fundadas en Asia, pero luego desaparecieron como las de Egipto y África del Norte, donde se impuso el Islam. En el curso de la vida de san Pablo había iglesias en Corinto y Tesalónica. En la Galia, las primeras comunidades cristianas se formaron probablemente en el siglo II en Provenza y el Valle del Ródano (Rémond: 18). El mencionado Edicto de Milán, en el 313, hizo oficial el cristianismo en todo el Imperio Romano. Con Teodosio, a finales del siglo IV se convirtió en la religión del Estado. En el siglo VI el cristianismo había tocado todos los territorios de las Islas Británicas. Este historiador relata otras olas de cristianización al resto de Europa en los siglos IX y X. Sostiene: “Alrededor del año 1000, los monarcas polacos, húngaros, rusos y escandinavos con su conversión provocaron el

¹⁵ J. Martín Velasco aclara el significado de término *cristiandad*, el cual remite a un período histórico: “En la situación de cristiandad se da una relación estrecha entre la religión y el Estado hasta el punto de que el cristianismo se convierte en la religión del Estado y se llega a confundir la condición de cristiano y de miembro de la nación de lo sujetos que viven en ella... (...). En el régimen de cristiandad la Iglesia asume funciones propias del Estado y entrega al Estado parte de sus responsabilidades; así, se atribuye valor civil a los actos religiosos, especialmente a algunos sacramentos; la Iglesia adopta una forma de presencia fuertemente institucionalizada” (cit. por M. Fernández del Riesgo, 1990: 528).

bautizo de sus súbditos. La entrada de estas naciones a la Europa cristiana completó la cristianización del continente” (:18). Europa es sin duda el continente cristiano más antiguo¹⁶.

Jean Delumeau establece que el gran momento de cristianización de Europa no fue el Medioevo, sino que comenzó durante las dos Reformas: “En los países Católicos y Protestantes, las dos Reformas combatieron la «superstición» y la «idolatría», ya que querían apartar a la gente, especialmente a la población rural, del paganismo” (cf. Dobbelaere, 1994: 25).

A lo largo de la civilización occidental, con el establecimiento de la cristiandad, las sociedades occidentales permanecerán por así decirlo, históricamente informadas, durante siglos; el cristianismo ha sido un fondo cultural modelador de las sociedades de Occidente; ofrecerá un paradigma, una cosmovisión de Dios como el ordenador de la naturaleza y de la sociedad, con lo cual promoverá una forma de vida. Impregnó profundamente las sociedades europeas: “No sólo por la teología de la historia o su escatología [...], sino por su moral, sus valores, su idea del hombre, de la naturaleza y de la autoridad” (Lenoir, 2005: 163). La filosofía se apropió de motivos y conceptos religiosos procedentes del cristianismo como el de emancipación. J. Habermas afirma: “Los llamados a una fraternidad incluyente y a la solidaridad se nutren del recuerdo de la vida comunitaria de las religiones del mundo [...]” (2008: 17). Toda una red de conceptos normativos en Occidente, como comunidad, renuncia, providencia, salvación, encarnación, historia, escatología, pecado, libertad, caridad, fraternidad, por mencionar algunos, tienen una connotación de procedencia bíblica. Habermas considera que la idea

¹⁶ Rémond señala cómo para varios pueblos la conversión fue el acontecimiento fundador de su nación. Para estos casos la fecha del nacimiento de su nación se cuenta desde la de la fecha de la conversión de su soberano. Así, Hungría celebra cada año la fiesta de San Stephen, el 20 de agosto, elabora un memorial al fundador del estado y conmemora el nacimiento de la nación. En la Rusia, los líderes celebraron el milenio del bautizo de Vladimir (año 987), considerándolo también como el nacimiento certificado de Rusia. Afirma: “Esta concomitancia estableció uno de los más poderosos enlaces de gran alcance entre la identidad nacional y la religión” (cf. R. Rémond, 1999: 18).

del ser humano como imagen y semejanza de Dios, puede expresarse en un lenguaje secularizado que sostiene que todos los hombres poseen la misma dignidad, y por ello deben respetarse incondicionalmente. Tal idea, estima, ha trascendido hacia un público de creyentes y no creyentes (2005: 6).

El cristianismo efectuó un proceso de globalización constituyéndose en una de las raíces de la cultura europea, occidental; de ahí la importancia que le adscriben los estudiosos de las relaciones entre el individuo y el orden cultural, en su interés por comprender el destino de la persona en la estructura social. No obstante, autores como D' Agostino, consideran que la identificación de la religión con su nivel eclesiástico constituyó una reducción y empobrecimiento de la esfera de lo sagrado y lo profano, al no respetarse suficientemente la especificidad y autonomía de ambas esferas (1985: 17). Probablemente esta afirmación resulte clara hoy en día, pero no durante los primeros siglos de gran influencia religiosa cristiana en Occidente. Institucionalizado como iglesia, el cristianismo fue el centro del sistema social. Las sociedades premodernas estaban, de alguna manera, vinculadas a Dios a través de la fe. Los modernos estados estarán libres de esta conexión, aunque conservan la huella religiosa en sus instituciones y en la cultura. Esto es, persisten conceptos, principios y normas a través de los cuales el cristianismo moldeó o estableció pautas de conducta, comportamientos y mentalidades que, como señala G. Bueno, incluían desde imponer el nombre a un hijo, presentarle en sociedad, casarle o conducir el cadáver al cementerio (cf. A. Mira, 2006: 28). No hace mucho tiempo, sobre todo en poblaciones rurales, el funcionamiento parroquial llevaba el registro de nacimientos a través de los bautizos de los hijos promovidos por los padres, y ello ha servido a los gobiernos locales para constatar algunos datos que, por alguna razón se habían perdido; además, registraba los matrimonios y las defunciones. También, la comunidad local y la familia, impregnadas

de estas tradiciones se expresaban en fiestas religiosas, algunas de las cuales continúan en algunos lugares, como la procesión del Corpus Cristi, por nombrar un caso. El sonido de la campana señalaba el acontecimiento o la celebración correspondiente en el calendario eclesiástico. La distribución topológica de la construcción en las antiguas poblaciones, aún conserva la impronta de ubicar en el centro de ese espacio a la catedral. T. Adorno menciona que han sido economistas y sociólogos quienes han relacionado el principio del tradicionalismo con las formas de la sociedad feudal (cf. J. Goti, 1996b: 47).

La Iglesia tuvo grandes competencias en cuestiones de enseñanza y sanidad. Afirma González-Carvajal: “La universidad, fundada por el Papa, reunía todo el saber de la época bajo el control de la teología” (2003: 72). En cuanto a las enfermedades, el culto cristiano a los “Santos Sanadores” tuvo una dilatada vigencia temporal, sobre todo en relación con enfermedades de difícil curación. San Roque, Santa Apolonia, etcétera, son algunos santos requeridos por la gente en estas situaciones (: 46). Tal culto perdura en nuestros días aunque no de manera generalizada.

Por su parte, R. Inglehart en su descripción de las sociedades premodernas o, como él las nombra, preindustriales, señala formas en que se intentó suavizar en ellas la lucha por la supervivencia entre los seres humanos al establecer normas, que estigmatizaron la acumulación económica, calificándola de avaricia. Limitaron el uso de la violencia; uno de los principios básicos contra la violencia interna fue el “no matarás”. Al reprimir las aspiraciones de movilidad social, en cierto modo justificaron la aceptación del orden social existente por parte de los pobres, aunque también enfatizaron, entre quienes poseían bienes materiales, la práctica de la caridad y el deber de compartir. Además, inculcaron normas que protegían la propiedad privada como el “no robarás”. Algunas de estas normas fueron cruciales, y se conservaron en las

instituciones modernas. La religión las presentó como valores absolutos obligatorios para obstruir, un tanto, la tentación de desobedecerlas (1998: 70).

El mismo autor refiere que, aunque desde esta cultura tradicional se fustigaron las actividades empresariales y lucrativas, una nueva versión protestante del cristianismo —señalada por M. Weber— representó un papel clave en el surgimiento del capitalismo, dándose impulso al crecimiento económico a través de la vida frugal, austera, el ahorro y la posterior inversión, que incrementó el capital (1998: 287).

A continuación revisaremos con cierto detalle cómo se presentó este cambio. Lo hacemos por la importancia que el capitalismo tendrá en la configuración de las sociedades modernas, donde prevalece la razón económica, y además porque percibimos un punto de inflexión en el nivel de las mentalidades tradicionales y premodernas a partir de los estudios de Weber. Así pues, el cambio social que llevó, a través de siglos, del paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas occidentales, constituyó un gigantesco cambio.

Hemos descrito algunas formas de vinculación entre religión y sociedad que reforzaron y fortalecieron durante mucho tiempo *una* concepción de la sociedad, el cosmos y el individuo. Una vez institucionalizado el cristianismo en el antiguo régimen, ello afectó a las mentalidades de mucha gente en esta parte del mundo. Revisaremos la forma en que ciertas ideas religiosas cristianas afectaron, tal vez de manera azarosa, el desarrollo del capitalismo europeo, el cual está relacionado con el surgimiento de las sociedades modernas. Nos apoyaremos en esta parte sobre todo en los estudios de Max Weber, más específicamente en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁷.

¹⁷ En realidad Max Weber nunca escribió o publicó un libro intitulado “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, sino dos célebres ensayos que aparecieron respectivamente en noviembre de 1904 y junio de 1905 en una revista especializada editada por E. Jaffé, W. Sombart y el propio M. Weber. Hubo una segunda versión de ambos ensayos en 1920, considerablemente aumentada y con extensas notas de

En sus indagaciones sobre el origen y el desarrollo del capitalismo, nuestro autor señala que la investigación científica ya había comenzado a minar la visión cristiana del mundo;¹⁸ y como resultado de la aplicación del conocimiento científico a través de los desarrollos tecnológicos en las fábricas, se hizo posible un crecimiento económico rápido en la Europa occidental. Weber, y otros autores, ya reconocen otro capitalismo en la Antigüedad y en la Edad Media, en China, India, Babilonia, y Egipto. Desde los tiempos más remotos, hubo actividad económica consistente en guiarse por el cálculo del valor del dinero aportado en una empresa y el valor del dinero obtenido al final. En este sentido, la economía capitalista es muy antigua. Weber alude a esos capitalistas de la antigüedad que prestaron su dinero para la financiación de guerras y piraterías; para proporcionar suministros y construcciones de toda clase; como compradores o cultivadores de plantaciones; para arrendar grandes fincas; incluso para promover guerras civiles; para realizar negocios crediticios, etcétera (cf. Weber, 2003a: 106). Sin embargo, este capitalismo premoderno o “aventurero” no presentaba los índices de racionalidad del nuevo capitalismo. Por esto, el interés de Weber fue caracterizar el capitalismo europeo moderno, cuyas direcciones no se conocían en ninguna otra parte. F. Gil menciona tres principales influencias en la obra weberiana sobre el protestantismo: las de Simmel, Sombart y Troeltsch (cf. 2003b:126). Simmel desarrolló una dialéctica entre la “forma” y la “vida” de un proceso. Consideró que en la

pie de página; esta segunda versión es la masivamente difundida y es la única a la que se ha tenido acceso en inglés o castellano, que tiene modificaciones significativas realizadas por Weber. F. Gil Villegas señala que desde 1975 el investigador Friedrich H. Tennbruck de la Universidad de Tubinga, demostró que un término weberiano tan fundamental como el del “desencantamiento del mundo” no aparece en la versión de 1904, a pesar de que Weber lo invoca cuatro veces en el cuerpo del texto de 1920 sin indicar que es un agregado posterior (cf. Gil Villegas, F., 2003b: 119, 120). Weber —nos indica el mismo Gil Villegas— jamás conoció un libro como tal con el título de sus célebres ensayos. Fue Talcott Parsons quien configuró por primera vez como libro en inglés los dos ensayos, diez años después de la muerte de M. Weber.

¹⁸ En el siglo XIX ya se había consolidado y difundido la corriente naturalista centrada en la observación y verificación empírica del mundo perceptible, desde la cual se privilegió la medición rigurosa, la contrastación pública o abierta para todos, basada en experiencias sensoriales. Ello incrementó extensamente el conocimiento de muchos aspectos del mundo y sugirió nuevas formas técnicas de aplicar tal conocimiento en acciones orientadas a metas específicas.

modernidad los medios instrumentales como el dinero, terminaban pervirtiéndose en fines en sí mismos, generando con ello estructuras opresivas para los individuos. Weber analizará otro medio que acabaría convirtiéndose en represor: la burocracia.

Por su parte, Sombart planteó en su análisis que el capitalismo, en su forma de organización, se fundamenta en un sistema de intercambios privados, donde los propietarios de los medios de producción se relacionan con asalariados por medio de mercados (cf. F. Gil, 2003b:128). También habla de una mentalidad o “espíritu” dominado por los principios de adquisición, competencia y calculabilidad, los cuales podían ser incesantes y desenfrenados; por otro lado, se contaba con “una técnica revolucionaria capaz de emancipar al hombre moderno de las limitaciones que le impone el mundo orgánico” (2003b:128). Los trabajos de Max Weber sobre sociología de la religión se centraron en los conceptos de visión del mundo y de conducción de vida. Para Weber, el capitalismo moderno en cuanto sistema, no se originó en el espíritu del ascetismo cristiano; sin embargo, el modo moderno de orientación y conducción de vida sí se vio afectado en su desarrollo por ese espíritu. Y por eso se interesó en estudiar la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués para conceptualizar la noción del “espíritu del capitalismo” (nota de F. Gil, 2003a: 113). Tanto Simmel como Sombart dejaron su huella en este pensador con sus nociones de forma, sistema, vida y espíritu, las cuales estarán presentes en su investigación. Troeltsch influyó en la lectura de las principales fuentes secundarias que le permitieron construir su interpretación sobre cómo se configuró sociológicamente la cosmovisión del protestantismo ascético calvinista (cf. F. Gil, 2003b: 126).

En el corazón del capitalismo encontramos un “afán de lucro”, una “tendencia a enriquecerse”, sobre todo monetariamente en el mayor grado posible. Esta aspiración a la ganancia, a la rentabilidad siempre renovada, se buscaba con el trabajo incesante y

racional, en un juego de recíprocas probabilidades de cambio, dentro de un mercado. Weber pensaba en “probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro” (cf. F. Gil, 2003b: 105). Occidente contaba ya con un parlamento, una “constitución” y un Derecho racionalmente establecidos, así como con una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas (nota de F. Gil, 2003a: 104). La diferencia entre este capitalismo y cualquier otro, es que sólo en el primero se conoce una organización racional del trabajo. La aspiración al lucro se basaba en un cálculo; se integraba una planificación de prestaciones de tal modo que, en un balance, se estimaba en dinero el valor de los bienes empleados de una empresa, debiendo aumentar la adquisición del capital de forma continua con la vida de la empresa. Para ello, se valoraban mediante cálculo las probabilidades del mercado. Se usaba una contabilidad que separaba jurídicamente el patrimonio industrial de los patrimonios personales (nota de F. Gil, 2003a: 107). Lo específico de Occidente, hemos referido, ha sido la organización racional del trabajo grandemente influenciada por el desarrollo de las ciencias y de la técnica, que han posibilitado al capitalista cálculos exactos de base matemática y experimental. Como veremos más adelante, estos desarrollos continuaron cada vez más sofisticados. La aplicación de los conocimientos científicos y la creación de modernas formas de hacer balances económicos, fueron decisivos para el nuevo orden de vida de miles de personas en las sociedades actuales. En el tránsito de una época precapitalista a otra capitalista, el hombre de negocios, el empresario, tuvo que sortear algunos obstáculos. Weber hace referencia a empresarios con mentalidad tradicionalista, enemigos de toda transformación en los métodos de trabajo, aun sin pensar en el tránsito al sistema de fábrica. A pesar de la mayor ganancia que podrían obtener, los más apegados a los dogmas de la Iglesia luterana pensaban que en la otra vida ya obtendrían la debida compensación (Weber, 1973: 101). Si el empresario

burgués consideraba que se hallaba en estado de gracia y bendecido por Dios, podía guiarse por su interés de lucro, dentro de unos límites de corrección ética en la que no hiciese un uso inconveniente de sus riquezas. Tenía la seguridad de que la desigual distribución de los bienes en este mundo era obra de la providencia divina, a partir de finalidades ocultas y desconocidas para nosotros (Weber, 1973: 252). Dentro de este ascetismo, el empresario capitalista aborrecía la ostentación, el lujo. Repudió aceptar los signos externos del respeto social del que disfrutaba. Incluso, señala Weber, sentía la alegría, “satisfacción y orgullo de ‘haber dado trabajo’ a muchos hombres y de haber contribuido al ‘florecimiento’ de la ciudad nativa” (Weber, 1973: 79). Este empresario sentía que cumplía su trabajo, su profesión, como misión impuesta por Dios al hombre, dentro de la situación asignada a cada cual en la vida.

En relación con los trabajadores, en la etapa precapitalista el empresario encontró como prevaleciente una mentalidad y conducta que se puede ubicar como “tradicionalista”. Refiere los casos de las obreras solteras de las que se quejan los empresarios por su falta de voluntad para abandonar formas tradicionales de trabajo y aprender nuevas prácticas, por su desinterés por adaptarse a otras formas de trabajo, por su falta de concentración. A pesar de ofrecerles pagos a destajo para aumentar su salario y la producción en cuanto, por ejemplo, a la recolección de la cosecha. La mentalidad tradicionalista no aumentó en los trabajadores la intensidad de su rendimiento. Seguían segando la misma cantidad de producto pues el pago normal, inicial, les bastaba para cubrir sus necesidades. Afirma: “Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado ‘tradicionalismo’: lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo” (Weber, 1973: 59). Las economías preindustriales contaban con normas que reprimían la movilidad social ascendente, en un entorno tecnológico sin

cambios. Tales reglas fomentaban la aceptación de la propia posición social, y la negación de las aspiraciones terrenales tendría su recompensa en el otro mundo. De este modo, los sistemas de valores contribuían a mantener la solidaridad social, y a desincentivar la acumulación económica, que era planteada como avaricia. Las nuevas economías requerían flexibilizar esos inhibidores culturales (cf. Inglehart, 1998: 289).

El capitalismo no podía utilizar un trabajador indisciplinado, y esto fue visto como “retraso” de la clase trabajadora, y un importante obstáculo para la adaptación del hombre a una economía nueva. En el período de evolución capitalista anterior esta actitud era vista como una influencia regresiva. Fue un problema extraordinariamente difícil de enfrentar en el pasado precapitalista. La práctica del trabajo como fin en sí, como profesión, requería una mentalidad que no existe naturalmente ni puede ser creada por salarios altos o bajos; señala Weber: “es el producto de un largo y continuado proceso de educación” (Weber, 1973: 61). El moderno capitalismo sólo pudo triunfar rompiendo las antiguas formas de la economía. El empresario que actuara contra las nuevas normas económicas sería eliminado de la lucha económica, y también el trabajador que no supiera o no pudiera adaptarse a ella (cf. Weber, 1973: 49).

La observación de las trabajadoras con formación religiosa pietista, llevó a percatarse de que su educación ofrecía una favorable coyuntura para una educación económica. En ellas, menciona Weber (1973: 62) aparecían unidas la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo, y una moderación y austero dominio sobre sí, que acrecentaba la capacidad de rendimiento en las labores. No eran hechos aislados, sino harto frecuentes. El nuevo capitalismo requería el crecimiento de la productividad, y se consideró que percibir el trabajo como fin en sí, como “profesión”, era la posibilidad de superar la

parsimonia tradicionalista. ¿Qué era o en qué consistía esa educación religiosa por la cual el individuo se sentía tan obligado hacia su trabajo?

El calvinismo puritano del siglo XVII concebía a un Dios omnipotente y omnisciente, que ya sabe, de antemano, quiénes en este mundo se salvarán, y quiénes están condenados a ser reos del fuego eterno. Ninguno de nosotros puede saber con certeza si estamos dentro de los predestinados a la salvación, pero sí podemos minimizar las señales externas que nos identificarían como predestinados a la condenación. Vivir en la angustia era para el calvinista un destino inexorable para el ser humano, del que nada ni nadie podía redimirle.¹⁹ El Dios calvinista les exigía santidad en el actuar. La respuesta era una conducta ascética, no de tipo monacal, sobrenatural, no de huida frente al mundo o de un fatalismo pasivo, sino la propia de una religiosidad activa y práctica afín a una ética del trabajo, para que los frutos de éste sirvieran de ofrenda para glorificar al Señor (cf. Gil, 2003b: 124). Su ascetismo era intramundano, reclamaba la acción dentro del mundo. Su acción se centró en trabajar, ahorrar, invertir lo ahorrado, evitando con prudencia todo goce inmoderado, no gastando en modos superfluos, pues ello los orientaría hacia la condenación. Esta actitud ética, tuvo una consecuencia no intencionada: generar una acumulación de capital, lo cual influirá, a partir del siglo XVII, en el desarrollo o trayectoria de la dinámica capitalista moderna. Weber consideró como específico de la Reforma protestante el matiz ético del trabajo desplegado en el mundo, racionalizado como “profesión”.²⁰ Incluso consideró que la vinculación entre la idea de profesión y la dedicación abnegada al trabajo, podía verse

¹⁹ A diferencia del católico a quien su Iglesia ofrecía la gracia del perdón previo arrepentimiento humilde ante el sacerdote, y mediante la reparación por medio de las buenas obras de las horas de debilidad (cf. Weber, 1973: 149). Desde la visión calvinista, los humanos no podemos tener ningún contacto místico con Dios. Tampoco podemos buscar la salvación mediante rituales como el de la Eucaristía, ni absolución mediante los sacramentos, como lo resuelve el catolicismo (cf. Gil Villegas, 2003: 124).

²⁰ De acuerdo con Weber, en la palabra alemana “profesión” hay una reminiscencia religiosa: “la idea de una misión impuesta por Dios”. Sostiene que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión con ese matiz religioso, así como careció de ella la antigüedad clásica (cf. Weber, 1973: 81).

como irracional desde el punto de vista del interés eudemonista (cf. Weber, 1973: 80). Claro que esta interpretación queda excluida desde la visión religiosa calvinista descrita.

El problema que le interesó a este autor fue determinar la influencia del ideal religioso calvinista de una ética ascética intramundana, en la formación de una ética de trabajo del espíritu del capitalismo moderno, pues esta ética estimuló un sentimiento de responsabilidad muy desarrollado. Un *ethos* —o mentalidad económica— que fue interpretado por él como una influencia propulsora de ese capitalismo, en contraposición con la mentalidad propulsora tradicionalista que tenía una influencia regresiva. El impacto de esa ética ascética calvinista en el desarrollo capitalista ha sido indirecto. Se excluye una interpretación causal genética en el sentido de que el protestantismo fuera la causa que generó el capitalismo, pues el mismo Weber afirma: “hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma [...]” (1973: 107). En otra parte del texto, considera reductivo pensar que podemos deducir formalmente todo lo “característico” de la civilización moderna a partir del racionalismo protestante (cf. 1973: 261). Lo que sí estudió fue el período de evolución capitalista, inmediatamente anterior al momento en curso, para analizar influencias cristianas, tanto propulsoras como regresivas del mismo. Inglehart considera que si en la historia de Europa occidental el surgimiento de la ética protestante hubiera ocurrido dos siglos antes no habría encontrado un nicho, que sí encontró en su tiempo, en el cual los desarrollos tecnológicos hicieron posible un crecimiento económico, que la visión calvinista del mundo complementó (1998: 35). Y agrega que, durante los tres siglos posteriores a la Reforma, surgió un dinamismo económico extraordinario, principalmente en las regiones protestantes de Europa y en las zonas protestantes del Nuevo Mundo (: 95). En ese momento histórico, el surgimiento de la ética protestante calvinista fue su más adecuado impulso espiritual. En sus efectos “destruía todos los

frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino [...]” (Weber, 1973: 242). Este espíritu de “trabajo”, de “progreso”, no puede interpretarse como “amor al mundo”,²¹ pues la acumulación económica llegó a ser muy respetada, porque se tomaba como una prueba del favor divino en el mundo.

Los puritanos típicos asistieron al nacimiento del moderno “hombre económico” y pasaron a formar parte de la clase de los pequeños burgueses. Sin embargo, Weber observó que cuando las raíces religiosas comenzaron a debilitarse, empezaron a ser sustituidas por consideraciones utilitarias (cf. 1973: 251). En una imagen afirma: “El estuche ha quedado vacío de espíritu”. El capitalismo victorioso ya no necesita de este apoyo religioso, pues ahora descansa en fundamentos mecánicos (1973: 259). El sistema capitalista perdió su ética trascendental: “Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, solo quedó el hedonismo” (D. Bell, 1994: 33).

Hemos iniciado este apartado intentando describir las sociedades tradicionales y posteriormente hemos revisado con Weber la forma en que algunas ideas religiosas influyeron en el desarrollo acelerado del capitalismo occidental moderno. Es difícil establecer una línea clara para delimitar el paso a las sociedades modernas, porque son procesos históricos graduales con períodos de cruce. A continuación revisaremos de forma muy general otros elementos que describen también el proceso de modernidad para tratar de entender algunas formas en que el cristianismo se ha visto afectado.

²¹ Lutero, Calvino y el protestantismo anterior, eran hostiles a muchos aspectos de la vida moderna. Sostiene Weber que ninguno de ellos consideraba la aspiración a los bienes terrenales como un bien ético, como un fin en sí. La salvación del alma y solo esto era el eje de su acción (1973: 105).

2.2 Modernización y modernidad

Los clásicos concibieron la modernidad como resultado de un largo proceso de cambio social a escala de tiempo histórico, e intentaron describir este cambio como el tránsito de la comunidad tradicional a la comunidad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la sociedad tradicional a la sociedad burocratizada (Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx), de la costumbre a la ley (G. Giménez, 1994: 257). De modo que podemos pensarla como una categoría histórico-cultural. En la modernidad se fue gestando una nueva visión del mundo, de la sociedad y del hombre. Fue un invento occidental, básicamente europeo. El término “modernidad” viene de *modo*, adverbio latino sinónimo de *nunc*, “ahora”. Esto daría una significación para el derivado “moderno”: aquello que sea más reciente o actual, por contraste con lo más remoto en el tiempo. J. Gómez Caffarena considera que en la etimología hay un subrayado de la novedad cultural de la época a la que se aplica (cf. 2007: 155). Son varios los factores constitutivos de la modernidad. En su base está el macroproceso económico de la industrialización, que posibilitó la nueva economía capitalista; incluye las revoluciones industriales que trajeron el uso del motor de vapor a comienzos del siglo XIX; la utilización de la energía eléctrica a fines de ese siglo, y la difusión más recientemente de la informática. De los siglos XVI al XVIII se había acumulado el capital, y esto fue una condición para la industrialización y el emerger de nuevos y específicos problemas, para los cuales se desarrollaron innovaciones tecnológicas. Los Estados nacionales se fortalecieron, y un derecho racional protegía la nueva economía. Las formas tradicionales de hacer las cosas, dados los medios disponibles, artesanales, para resolver los problemas que el entorno iba planteando, se fueron sustituyendo con medios técnicos. Se diseñaron máquinas para recoger la cosecha, lo cual redujo el esfuerzo humano. Menciona Inglehart: “El proyecto central de

la modernización es el crecimiento económico y los medios para lograrlo residen en la industrialización: la aplicación sistemática de la tecnología para maximizar la producción de cosas tangibles como trigo, carbón, acero y tractores” (1998: 100). Se buscó la maximización del crecimiento económico, sin pensar en los costes para el medio ambiente. Las sociedades que accedían a la modernización tenían una enorme preocupación por el bienestar material. M. Levy considera el grado de modernización en relación con el uso que en una sociedad se hace de fuentes inanimadas de energía (es decir, no encerradas en los seres humanos o en los animales) y de las herramientas, las cuales multiplican el esfuerzo humano o animal de forma casi exponencial, ampliando el alcance del sistema en cuestión (1975: 29). Pensemos, por ejemplo, en las acciones para remover grandes cantidades de tierra con la pequeña habilidad requerida para manejar modernas excavadoras mecánicas. También el azadón es una herramienta, pero no tan potente. El uso de velas para concentrar el viento y propulsar una embarcación, y la construcción de canales de agua para regar plantaciones, (en ambos casos sobreentiéndase su perfeccionamiento), constituyen usos de fuentes inanimadas de energía en la sociedad tecnológica moderna.

El concepto de modernización referido al crecimiento económico con el apoyo de la tecnología, tiene un sentido material. Las estructuras de modernización permiten la obtención de bienes materiales para atender necesidades de las actuales sociedades de masas. En el centro del esfuerzo productivo de la sociedad industrial moderna está la fábrica. La ingeniería humana posibilitó el funcionamiento de la misma con una lógica instrumental, fomentando una visión mecanicista de otros procesos. Se “deifica” la máquina como uno de los símbolos del cambio que trajo la modernidad. El mundo fabril se diseña como un ensamblaje. Todo puede ser analizable, puede ser desmontado, y vuelto a configurar en secuencias más eficientes, en sustitución de otras menos

eficientes. Estas secuencias se conciben como lineales, lo que facilita una aplicación lógica que permite controlarlas y evaluarlas. Debido a que se pueden diseñar cambios tecnológicos más innovadores, los “Berger” y H. Kellner consideran que se puede hablar de un *continuum* de modernización” (1979: 14). Los ritmos de la vida se subordinan a la racionalización económica. Se aplica el pensamiento taylorista para desmenuzar, en el trabajo, las habilidades en componentes más simples, a fin de disminuir o eliminar movimientos innecesarios en un ensamblaje para la producción y distribución de artículos. El objetivo es producir más y más barato para maximizar la rentabilidad de la empresa. Se elaboraron los cuadros de tareas, el mundo de horarios y la programación de todo. Por eso, M. Fernández del Riesgo, en referencia a la modernización considera que “La nueva ‘ontología’ es el operacionalismo” (1990: 10).

La burocracia acompañó a la administración de la fábrica y en general de la industria. Algunas de estas industrias se convirtieron en grandes corporaciones.²² También la utilizan escuelas, laboratorios de investigación, universidades, organizaciones religiosas, medios recreativos, etcétera. La burocracia, junto con la producción tecnológica, se convirtió en agente de cambio social, en tanto afectó las formas en que el individuo moderno se relacionó socialmente y con su entorno. En el primer caso, el vínculo social establecido entre el burócrata y el cliente, exige el anonimato, y excluye las peculiaridades personales. El trato se vuelve una cuestión de rutinas técnicas (legales, procedimentales) con funcionarios desconocidos; aunque esto último está siendo matizado en los últimos tiempos.

La palabra “burocracia” ha llegado a tener un uso despectivo, tal vez cuando se ha llegado a un exceso, o se han incumplido las tareas; sin embargo, las sociedades modernas no podrían funcionar sin burocracias. Ante la diferenciación de funciones

²² Levy identifica en la obra de M. Weber, sistemas burocráticos entre sociedades relativamente no modernizadas. Son pocos y menciona el gobierno burocrático de la sociedad tradicional china durante 200 años; también se refiere al de la antigua sociedad egipcia, la romana y la Iglesia Católica. (1975: 59,92).

fabriles u organizacionales, la burocracia organiza u ordena, con base en taxonomías, fenómenos, o problemas a abordar. La producción tecnológica a gran escala supone o requiere una administración burocrática. De acuerdo con los “Berger” y Kellner, funciona con reglas y procedimientos (secuencias racionales), sobre los que el burócrata requiere cierta competencia para manejarlos (1979: 48). Tales reglas y procedimientos están diseñados para avanzar eficazmente hacia metas explícitas. En la atención al cliente se espera que la burocracia permita un trato equitativo, neutral y despersonalizado de cada caso individual, en función de la operatividad o eficacia.

Muchos autores plantean que las sociedades modernizadas constituyen un fenómeno completamente nuevo en la historia social. Según M. Levy, un experto en este campo, tales sociedades no empiezan a emerger con claridad antes de principios del siglo XIX (1975: 29). Y el alto grado de modernización actual lo ubica en los años cuarenta del siglo XX. Si bien el origen ha sido occidental europeo, no es algo intrínseco, como lo han estudiado M. Weber y otros teóricos. Incluso hoy es evidente que el proceso global de modernización lo está liderando Asia, específicamente China. El mismo autor menciona a Estados Unidos, Inglaterra y Francia como los que se modernizaron de manera original y propia. Otras sociedades se incorporaron posteriormente al proceso de modernización. La sociedad alemana occidental hizo una incorporación temprana. La de los rusos fue tardía, y más aún la de los japoneses (: 13). Posteriormente se incorporaron Italia, Bélgica, Suiza. Después, España y Portugal, por mencionar algunos países europeos. También Canadá, Australia y Nueva Zelanda están modernizados. No olvidemos que podemos hablar de un continuum de modernización y, además, esta información se modifica para otros países según el tiempo que consideremos.

Otro aspecto que la modernización trajo, y que nos ayuda a marcar un perfil social, es el alto nivel de alfabetización, en relación con el analfabetismo en proporciones elevadas de las sociedades no modernizadas. Incluso debemos reconocer que las acciones encaminadas a este fin, formaron parte del proyecto ilustrado: llevar educación pública a la población. El empresario moderno requería, para la prosecución de sus objetivos, personal que pudiera desempeñar papeles especializados, de ahí la creación de escuelas de nivel primario y secundario.²³ Por otro lado, señala Levy, en las sociedades modernizadas se consiguieron espectaculares descensos de la tasa mortalidad con la introducción de la moderna tecnología médica.

En esta parte hemos visto el aspecto material de la modernidad, que es la modernización. Aún cuando los clásicos habían reflexionado sobre la modernidad, “El concepto de modernización surge en la primera postguerra [...] y sin referencia alguna a la problemática de los clásicos” (G. Giménez, 1994: 257). Se presenta como un concepto económico ligado al problema del desarrollo económico de las sociedades llamadas entonces “subdesarrolladas”. El mismo autor señala que, al fin de los cuarenta y a lo largo de los cincuenta del siglo pasado, el paradigma de la modernización adquiere una autonomía conceptual en el campo de la sociología, y logra entroncarse con la tradición de los clásicos (: 257). Se debió a la sociología funcionalista de Talcott Parsons la elaboración de tal paradigma.

Todos estos cambios materiales fueron generando una nueva visión del mundo, de la vida y del hombre. A mediados del siglo XIX surge un movimiento cultural llamado “modernismo”, vinculado con la modernidad, pero con una acepción cultural

²³ Levy señala algunos conflictos que empezaron a presentarse en los contextos sociales más modernizados. Los sindicatos imponían ciertas prácticas a los empresarios, como el empleo de trabajadores innecesarios o la disminución del ritmo de trabajo para prolongar éste, lo cual puede entenderse como racional desde el punto de vista de las partes interesadas, pero completamente irracional bajo las nuevas condiciones modificadas por la tecnología (1975: 51). Incluso ahora, en un nuevo período de modernidad tardía, vemos cómo los trabajadores proponen a los empresarios la reducción del tiempo de trabajo como medida para preservar el empleo.

restringida al área de las artes. Seguimos a G. Lipovetsky para elaborar una somera descripción. Lo hacemos porque consideramos que el artista tiene una sensibilidad especial para captar el tono de una época, cuestión que nos interesa esbozar en esta parte del trabajo.

El modernismo se presenta como una revolución individualista, donde al individuo se le percibe como un fin en sí mismo. Prosigue la obra propia de las sociedades modernas que buscaron instituirse bajo la forma democrática “basadas en la soberanía del individuo y del pueblo, sociedades liberadas de la sumisión a los dioses, de las jerarquías hereditarias y del poder de la tradición (G. Lipovetsky, 2002: 86). Este proceso más amplio se había manifestado a fines del siglo XVIII. Se constituyeron sociedades sin fundamento divino, pura expresión de la voluntad de los hombres. Desde ese momento la sociedad se pensó obligada a inventarse a sí misma, “sin exterioridad, sin modelo impuesto absoluto” (: 87). El modernismo también quiere romper con la continuidad que nos liga al pasado, “instituir obras absolutamente nuevas”. Prohíbe el estancamiento. Obliga a la invención perpetua, “a la huida hacia delante”, una especie de “autodestrucción creadora” (: 81). Piénsese en Baudelaire o en Verlaine: se rebelan contra las normas y valores de la burguesía centrados en el ahorro, la moderación y el puritanismo. Encomian el vivir con la máxima intensidad; el “desenfreno de todos los sentidos”; seguir los propios impulsos e imaginación; abrir el campo de experiencias; el culto a la personalidad; preconizan valores fundados en la exaltación del yo, en la autenticidad y el placer (: 83). En la literatura se rebelan con violencia contra el orden oficial y el academicismo; en su escritura destruyen las formas y sintaxis instituidas; encomian la emergencia de una escritura liberada de las represiones de la significación codificada (:81). El modernismo concibe el arte como abierto; hacen de la ambigüedad,

la indeterminación y el equívoco, valores estéticos, pues reflejan esta nueva perspectiva de apertura.

La modernidad como categoría histórica da cuenta de esa nueva visión del mundo que produjeron todos los cambios históricos de los que hemos venido hablando.

Legorreta, siguiendo a Giddens, considera la modernidad como un proyecto global patrocinado por dos instituciones: el Estado nacional y la producción capitalista sistemática (2003: 11). Distingue una modernidad ilustrada y una modernidad reflexiva o radicalizada (que otros autores denominan posmodernidad).

La primera modernidad fue un proyecto optimista; se caracterizó por una fe en la razón orientada al dominio del mundo. El hombre tenía dentro de sí el poder para elaborar de manera racional las leyes que rigieran la vida humana. La moral comenzó a plantearse como autónoma y no como heterónoma. Expresa J. Gómez Caffarena: “la presencia del factor ‘sujeto’ potenciará el sentido crítico de la razón y destacará en ella la dimensión ética y la libertad” (2007: 157). En la razón, y en esta idea de sujeto, identifica las claves decisivas de la crisis religiosa. Con la racionalidad moderna hay una crisis por el enfrentamiento a la autoridad tradicional.²⁴ Desde la Reforma se acentuó la dimensión personal, pues los reformadores sintieron como opresora la dimensión institucional eclesial (: 157). Vinculada a esta nueva concepción del hombre en las revoluciones modernas (piénsese en la Revolución francesa de 1879 o en la Revolución de Octubre de 1917 que dio origen a la Unión Soviética) hay una vertiente política: “los regímenes tradicionales autocráticos son sustituidos por otros que avanzan hacia la ‘democracia’ [...] Se reconocen y proclaman la ‘soberanía popular’, el sufragio universal, las libertades cívicas, los ‘derechos humanos’” (:160). Aunque el mismo autor señala que muchas veces esas proclamas se quedaron en un nivel formal.

²⁴ De esta crisis —afirma Gómez Caffarena— da cierto testimonio la Reforma. Los reformadores propugnaron el “libre examen” frente a la autoridad eclesiástica en la lectura del texto bíblico (2007: 164).

La modernidad concibió la historia como construcción, progreso y emancipación, por lo menos hasta el segundo tercio del siglo XX. Según F. Lenoir, la concepción de la modernidad como progreso es subjetiva e ideológica en tanto se plantea “como ruptura radical con el universo tradicional organizado alrededor de la religión y percibido como un mundo alienante” (2005: 142). Marx hizo hincapié en el determinante económico para explicar el cambio social. Weber subrayó la influencia de la cultura —como lo examinamos en este mismo apartado— aunque también reconoce que la cultura puede ser configurada por el comportamiento económico. Marx criticó la explotación económica del trabajador en el capitalismo temprano. Weber lamentó que la racionalidad de los medios inmediatos (la racionalidad *instrumental*) fuera gradualmente excluyendo la racionalidad de los fines últimos vinculada a valores. Los objetos en el mundo eran desprovistos de su aura mágica para ser considerados como objetos por analizar, clasificar y medir. La naturaleza se ve como un gran mecanismo; el cosmos ha dejado de ser un mundo simbólico, un mundo vivo (cf. Lenoir, 2005: 192). En la modernidad la única visión “razonable” del mundo la ofrece la ciencia empírica. Nos percatamos de que la visión weberiana de la modernidad no es utópica, sino desencantada.

Por otra parte, los estudiosos de Marx encuentran en su pensamiento una utopía progresista. Él consideró la modernidad como un instrumento de destrucción de la explotación y la pobreza, un instrumento para crear condiciones materiales para una vida libre y rica. Pensó que la raíz de la ilusión religiosa era la explotación económica del hombre por el hombre; tal ilusión desaparecía con los últimos explotados. Por eso, para él lo fundamental consistió en transformar la sociedad (: 61). La idea de mejoramiento estaba presente. Indica A. Rivero: “Para Marx la modernidad era el proceso que culminaba en la sociedad burguesa, antesala de la emancipación absoluta

de la humanidad” (2007: 79). También D. Bell afirma que el marxismo clásico suponía que la competencia, la envidia y el mal resultaban de la escasez, y que la abundancia de bienes haría innecesarios tales conflictos (cf. 1994: 37). La industrialización garantizaría la abundancia, condición para abandonar la escasez y la miseria, y haría posible acceder a la libertad como desarrollo de las capacidades de los individuos. La idea optimista de mejoramiento ha permitido establecer algunas analogías.

De acuerdo con Gómez-Heras, la historia cristiana empieza en la creación y pretende narrarnos la condición humana en el tiempo; tiene un comienzo y tendrá un fin. Hay en ese relato un interés por el destino del hombre. El judeocristianismo contiene creencias y esperanzas de salvación sobrenatural, transhistórica. En relación con el judeocristianismo, tales creencias “contemplan la realidad como éxodo itinerante y como odisea del hombre hacia un futuro que pendula entre la promesa y la esperanza” (2008: 346). Hay una escatología.

J. Goti establece una comparación entre la utopía moderna de progreso y la judeocristiana, dentro de una concepción *lineal* de tiempo:

La antigua historia partía de Dios y se encaminaba hacia un fin escatológico en Dios, la variación ha sido quitar el concepto de Dios como soporte, y considerar a la misma naturaleza en marcha por su propia fuerza hacia un punto que se afirma de mayor perfección. La tensión histórica fundada en la esperanza cristiana, se ha transformado en una construcción filosófico-política con una tensión de futuro hacia algo denominado *progreso*. (1996 b: 52).

En esta nueva noción, se ha cambiado la idea de marcha hacia un final escatológico. Se ha quitado a Dios de la explicación de la historia, y se ha llegado a una interpretación puramente racional. Serán los pensadores ilustrados quienes postularán utopías terrenales, ubicadas en un tiempo meramente humano; los que concretizarán este cambio, dentro de la misma concepción *lineal* de tiempo.

Marx infundió la “esperanza escatológica” de que tras el enorme sufrimiento vendría la liberación definitiva e irreversible (cf. A. Rivero, 2007: 90). Algo en

consonancia, afirma D. Bell, al señalar que Marx ofrecía la idea de escapar del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”, de la escasez a la abundancia (1994: 148). El autor de *El capital* contempló con optimismo la creación de fuerzas productivas masivas. La sujeción al hombre de las fuerzas de la naturaleza. La navegación a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo. Esto se consideró como la conquista del hombre sobre las limitaciones, y su conquista o dominio total de la naturaleza. Tal fue el temple moderno.

Desde la reflexión crítica de A. Heller, tal visión era de un optimismo exagerado: la escasez persiste, la energía inanimada disminuye en el mundo amenazando la subsistencia de la industria. La naturaleza ha dado signos de no poder absorber y reciclar la enorme cantidad de contaminantes. Los campos se han fertilizado, pero los nitratos arrojados a los ríos por tales motivos, han contaminado el agua, con los problemas que esto conlleva para los seres vivos que la requieren para sobrevivir. Por otro lado, la sociedad moderna tampoco alivió nuestra angustia frente a la contingencia (Cf. A. Rivero: 90). Este reconocimiento se ubica en lo que se conoce como modernidad tardía o posmodernidad, pero no existió como preocupación en Marx, pues en su época apenas se iniciaba la explotación intensiva de la naturaleza y faltaba aún mucha tecnología por desarrollarse.

Otro rasgo de la modernidad vinculado a la industrialización fue el crecimiento gigantesco de las ciudades. Las industrias fueron polos de atracción de población que se instalaba en los alrededores. El crecimiento de la población urbana y las políticas imperialistas y colonizadoras por estados más industrializados provocaron migraciones. Ello significó que el individuo encontró en tales lugares universos alternativos de significados. Los nuevos vínculos posibilitan entrar en contacto con “otras realidades”. El universo de procedencia del individuo, al cual se sentía integrado por la articulación de sentido generalmente realizada por la religión, y que le resultaba coherente y firme,

comienza a compararse y a cuestionarse por la persona. Como sostienen los “Berger” y Kellner: “La movilidad social tiene su correlato en la movilidad cognitiva y normativa” (1979: 175). En este mundo migratorio, con alternancia de contextos a menudo discrepantes, resulta muy difícil adquirir seguridades. La anomia se perfila. Berger y Luckmann consideran que tales condiciones generan crisis subjetivas de sentido: “El pluralismo moderno socava ese ‘conocimiento’ dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados” (1997: 80). Puede presentarse la sensación de desarraigo como parte de la crisis experimentada.²⁵ No hay un criterio de validez general para legitimar los diferentes valores. En sus lugares de procedencia las personas con las que interactuaba reconocían los mismos símbolos. En un contexto de pluralismo las personas suelen tener diferentes procedencias, culturas y valores. Se manifiesta el vacío o la falta de sentido, tanto en el mundo del trabajo como en el de las relaciones con las demás personas. Los medios de comunicación de masas también han desempeñado un papel en la difusión de “realidades diversas”. Los “Berger” y Kellner consideran que el cine, la radio y la televisión bombardean al individuo con múltiples informaciones, que si bien por un lado “ensanchan su mente” por otro debilitan la integridad y plausibilidad de su “mundo doméstico” (1979: 67). Gracias a la virtud de la tolerancia, los individuos pueden vivir junto a otros y establecer relaciones mutuas y orientar su existencia hacia valores diferentes (Berger y Luckmann, 1997: 61). No obstante, la crisis individual persiste cuando se siente confusión ante la manera de orientar la propia vida.

²⁵ Ch. Taylor considera que no hay una norma general. Menciona el caso de inmigrantes rurales del sur de Italia, anarquistas y anticlericales. Cuando emigraron a los centros urbanos industriales de Estados Unidos o Argentina, tendían a convertirse en “mejores” católicos practicantes. Y lo mismo, señala, podría decirse de inmigrantes hindúes en Londres, o de musulmanes procedentes del África, en París (cf. 2007: 523). Y esto, en parte, por el papel que desempeñan las distintas religiones en los procesos de identificación de las personas, los cuales se fortalecen en el caso de inmigrantes en situación marginal.

J. Goti señala que las sociedades democráticas plantean el pluralismo como un valor sustantivo, pues al encontrarse grupo de diferentes ideologías, la tolerancia ante el pluralismo constituye una herramienta para el desarrollo de la convivencia humana, donde nadie se puede presentar como poseedor de la verdad absoluta, ni puede imponer sus creencias a los demás (1996b: 64). Sin embargo, consideramos que si es posible presentar buenos argumentos para defender una posición como razonable; de otra manera se eliminaría el diálogo entre personas de diferentes credos o ideologías, esto requiere una vida más comunitaria, lo cual no siempre es posible en los ámbitos laboral o social del mundo moderno.

Otra característica de la modernidad, percibida por distintos autores, es el carácter disolvente de sus estructuras. Al menos Ch. Taylor y M. Levy así lo reconocen. Afirma Levy: “las estructuras de modernización, una vez que han alcanzado ciertos niveles de desarrollo, constituyen una especie de disolvente social universal” (1975: 12). En parte esto tiene que ver con el pluralismo, con el contacto entre sujetos de distintos tipos de sociedades; las estructuras se disuelven o cambian. También, al adoptar las nuevas técnicas de productividad, la conciencia se ve afectada, se dan transferencias. K. Dobbelaere habla de un descenso de la comunidad, de una ruptura de los lazos, de un menor espacio para las relaciones de comunidad en la sociedad moderna, que va siendo cada vez más funcionalmente racional (1994: 54).

Incluso en una unidad social tan básica como la familia, se están presentando cambios por afectación de estructuras sociales modernas. En las sociedades relativamente no modernizadas, la familia sigue siendo una de las organizaciones estratégicas como estructura de control sobre el comportamiento de los individuos. La familia, dice Ch. Taylor, era la matriz en la que se guiaba a los jóvenes para ser buenos ciudadanos y devotos creyentes; la religión era la fuente de los valores que animaba a la

familia y a la sociedad (2007: 506). Por la relación de parentesco y el trabajo artesanal o agrícola, en las sociedades tradicionales, la familia controlaba el comportamiento de los hijos, que a su vez formaban su propia familia y continuaban cumpliendo sus roles sociales.

Las sociedades modernas necesitan adultos especializados, que requieren un adiestramiento normalmente adquirido fuera del contexto familiar. Esto socava radicalmente el control de la familia sobre sus miembros. Sostiene Levy: “Si se socava la estabilidad de las estructuras familiares, es muy probable que aumente el problema general de control social” (1975: 42). El papel educativo de la familia sobre sus más jóvenes integrantes es básico. Sin embargo, continúa Levy: “la proporción de la orientación del individuo medio en función de la familia disminuye en el contexto de todas las sociedades relativamente modernizadas y de todas las sociedades en proceso de modernización [...]” (:636). Observamos que la familia cada vez interviene menos en la instrucción o educación de los individuos. Prácticamente no interviene en la instrucción de adultos y cada vez se elimina, o al menos se reduce, su actividad instructora desde edades más tempranas con el aumento de la modernización. Todavía el individuo recibe la socialización primaria o básica dentro de la familia, pero cada vez menos.

Ni en Japón ni en China —afirma Levy— se han manifestado efectos desintegradores a partir del contacto con sujetos de una sociedad occidental, hasta que se desarrollaron estructuras modernizadas. No son estructuras occidentales las que desintegran a otras; es la introducción de estructuras relativamente modernizadas la que lo hace (: 72).

En todo este panorama, la religión no permaneció intocada, al menos en su significación institucional cristiana. La crítica moderna a las instituciones tradicionales

acabará siendo crítica de la religión, sobre todo con L. Feuerbach, K. Marx y S. Freud, (cf. M. Fernández del Riesgo, 1990:4).

Podemos preguntarnos con Mardones: ¿qué le ha sucedido a la religión (cristiana) al sufrir el impacto de la denominada modernidad occidental europea? Hoy en día prácticamente todos los países europeos son laicos, pero un fondo cultural cristiano ha permanecido en grados diversos a través del funcionamiento de las instituciones, el derecho, las costumbres, y la ética (cf. Lenoir, 2005: 163). La propia modernidad contiene elementos para estudiar la dialéctica o la imbricación entre religión y modernidad. Este último autor se niega a hablar de ruptura, en vez de ello concibe una vasta mutación interna entre cristianismo y modernidad. Lo cierto es que, con el advenimiento de la modernidad, la religión fue desplazada del centro de la vida social hacia la periferia. A continuación revisaremos cómo se fue dando este proceso apoyándonos en la tesis de la secularización.

CAPÍTULO III. PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

La palabra “secularización” ha sido utilizada de manera difusa, por lo que es necesario delimitar su significación con un mínimo rigor conceptual. Además, como señala J. Casanova, existe una compleja historia acumulada en el interior de ese concepto (2000: 27). Con este paradigma se ha intentado describir y explicar el cambio social occidental a partir, sobre todo, de la modernidad como una nueva época. Tal cambio es aplicable a diferentes instituciones y organizaciones. Asimismo, nos permite pensar las relaciones entre religión y modernidad cuando preguntamos qué ha ocurrido con los valores religiosos tradicionales (éticos y humanistas), dentro de este gigantesco y, probablemente radical cambio cultural. Y desde la secularización podemos plantearnos el problema de la crisis de sentido, pues como lo ha considerado bien Niklas Luhmann, la función principal de la religión es proporcionar sentido, el cual permite afrontar la indeterminación y las antinomias de la naturaleza humana, la contingencia y la finitud, al referirlas a una trascendencia (cf. J. Estrada, 2004: 16). Para muchos autores, la secularización es un indicador del arraigo de la modernidad; la sitúan, hay que repetimos, dentro del marco occidental.

F. Gogarten, plantea la secularización como estructura fundamental de la modernidad (cf. J.F., Gómez-Heras, 2008: 373). Circunstancias históricas occidentales produjeron este cambio; por ello es difícil establecer afirmaciones universales para todas las sociedades, aunque se podrán establecer paralelismos si hubiese elementos culturales y estructuras compartidos.

Puesto que en la cristiandad, como hemos visto, el vínculo —incluso amalgama— entre religión y sociedad era fuerte, la secularización supondrá una verdadera mutación en las relaciones hombre- sociedad y hombre-religión.

En la literatura sobre el tema encontramos el empleo de “teoría” o “tesis” para hablar de la secularización; la secularización como problema o tema ocupa un lugar central en la sociología y en la filosofía, por el afán intelectual de comprender las raíces cristianas de nuestra cultura. Puede considerarse que la teoría tiene un carácter hermenéutico al interpretar la situación actual moderna, en su dependencia con respecto a la religión. R. Köning alude a la tesis de la secularización como una *teoría práctica* porque sus observaciones, datos, análisis y valoraciones ofrecen un diagnóstico de la situación moderna, que pueden sugerir propuestas de acción. También J. Mattes considera esta tesis como *coordenadas interpretativas* de orientación pragmática (cf. J. Mardones, 1993: 108). Bruce utiliza “paradigma” como el término que mejor capta “la difusa articulación interna de este conjunto de descripciones y explicaciones” (cf. V. Esteban, 2006: 6). Otra idea a favor del uso de “paradigma”, la plantea Esteban al considerar frecuente, en las ciencias sociales, la revisión de los paradigmas, al ser sometidos a críticas por integrantes de la comunidad de estudiosos del tema; este será el caso de la secularización. En algunas ocasiones hablaremos de “teoría” o de “tesis” al referirnos a conceptos utilizados por distintos autores.

3.1 Historia y concepto de secularización

Acercarnos a la memoria compleja —de la que habla J. Casanova— contenida en el concepto de secularización, nos puede ayudar a entender su significado. El objeto del paradigma es un proceso histórico, que se gestó y desarrolló a lo largo de varios siglos. En esta parte revisaremos de forma general ese proceso europeo, que después se

extendería a otras sociedades al entrar en procesos modernizantes. Haremos una descripción apoyándonos sobre todo en el texto ya citado de R. Rémond. Esta revisión histórica, aunque esquemática, puede ser una forma de evitar la enorme e intrincada gama de significados asociados al término. Al finalizar este apartado, integraremos una noción sintética del concepto de secularización, tratando de referirla al proceso histórico narrado.

El cristianismo tuvo dos cismas. El primero fue la separación de la Iglesia Oriental Ortodoxa respecto del Catolicismo romano occidental en 1054 d.C. Esta ruptura se perpetúa hasta la actualidad. La segunda ruptura, que data del siglo XVI, provocada por la Reforma, completó la desintegración de la Europa cristiana. Este movimiento que provenía como una fuerza interna del propio cristianismo, constituirá ya una forma de introducción del pluralismo en el continente. En adelante serían varias Europas religiosas luchando con ferocidad, e inspiradas por la certeza de ser las únicas custodias de la verdad (cf. R. Rémond, 1999: 19,20 y ss.). Las consecuencias de estas divisiones condujeron a las guerras religiosas. Entre 1618 y 1648 se efectuó la Guerra de los Treinta Años en Europa central. Inicialmente se trató de un conflicto religioso entre estados partidarios de la reforma y la contrarreforma, dentro del Sacro Imperio Romano. Fue un conflicto entre católicos y protestantes. La población quedó diezmada en un treinta por ciento en algunos lugares; en otros, como Brandenburgo, en un cincuenta por ciento. La guerra llegó a su fin con el Tratado de Westfalia, en 1648, donde se firmó la paz, y se realizaron redistribuciones territoriales entre Francia, Suecia, Prusia, Alemania, etcétera. Los protestantes calvinistas fueron reconocidos. Se considera que este tratado sentó los fundamentos de las ideas centrales de la nación-estado soberana. Se acordó que los ciudadanos de las respectivas naciones debían

atenerse primeramente a las leyes de sus respectivos gobiernos. También se reconoce, a partir de entonces, que el Estado pasaría a centralizar la fuerza en caso necesario²⁶.

No obstante, el pasado dejó sus huellas. El enfrentamiento entre católicos y protestantes permanece. En Irlanda aún hay una oposición entre el Norte y el Sur, por su denominación confesional. En ese período Europa tuvo una imagen de continente religiosamente desunido y dividido. Se formó un grupo territorial, relativamente compacto y continuo, el cual agrupaba a la Península Ibérica, con España (bastión de la lucha contra la Reforma) y Portugal, toda la Península italiana y el reino de Francia. En este bloque, la religión reformada había sido oficialmente erradicada. También se incluía lo que hoy es Bélgica, algunos cantones suizos, el oeste y el sur del mundo germánico, sobre todo Renania y Baviera, los estados de los Habsburgo, la mayoría de Hungría, y la República de Polonia. La Europa de la Reforma no fue homogénea; hubo “Reformas”, que se repartieron en varias denominaciones. El centro de este movimiento estuvo en el norte del continente. De acuerdo con J. Morales, la crítica de los reformadores protestantes del siglo XVI provino de un análisis negativo de la forma predominante de religión en el Occidente europeo: ninguna iglesia o forma religiosa puede ser portadora de autoridad absoluta. Ese pensamiento insiste en que las instituciones religiosas derivan solamente del hombre, y se hallan desprovistas de permanencia y sobre todo de santidad (cf. 2001: 37).

Hallamos en el protestantismo una crítica teológica y espiritual a la forma religiosa institucional prevaleciente en la época. De acuerdo con este autor, los

²⁶ H. Blumenberg aborda la metáfora del concepto histórico-jurídico de la sustracción del patrimonio eclesiástico instituido desde la Paz de Westfalia. Identifica un modelo de expropiación a partir de la sustracción de los bienes. Señala: “No se ha de entender la secularización como un simple proceso de disolución de la religión tradicional, sino como una transformación de su orden de valores [...]” (2008:24). Valores soteriológicos se sustituyeron por valores explicativos en el mundo secularizado. En el ámbito político-jurídico se convirtió en la emancipación de los yugos teológicos y eclesiales. En el ámbito cultural se presenta la metáfora del desprendimiento o desaparición de los vínculos trascendentales, de esperanzas en el más allá. Desprendimiento con respecto a una vinculación con lo divino. Los conocimientos se desprenden de la fuente originaria: la Revelación (cf. 2008: 29, 32, 26, 27, 24, 15, 13, 30).

reformadores señalan la necesidad de correctivos contra la tentación de identificarse sin más con lo incondicionado y trascendente a que remite el cristianismo. Sólo Dios es divino.

En parte, nos dice J. Gómez Caffarena, los reformadores criticaron como excesiva la intervención de la autoridad eclesiástica en la definición de lo que es revelado. Llamaron a la primacía de las Escrituras, lo cual abrió la posibilidad de una interpretación, a veces literal, de algunos textos bíblicos difíciles (cf. 2007: 95). Este fue un elemento moderno al intentar eliminar la mediación de la lectura bíblica efectuada por la autoridad de la Iglesia, y ubicar esa posible hermenéutica en el individuo. También es conocida la crítica de Lutero a los clérigos, que reducían las penas en el purgatorio mediante la venta de indulgencias. Desde la Reforma, dice Lenoir, la mentalidad europea se vuelve recelosa, y se extiende la idea de que los clérigos deben vivir con sencillez, y sin cobrar obligatoriamente por sus servicios (: 132).

Los países escandinavos, Suecia, Dinamarca, y parte del mundo germánico, abrazaron pronto la Reforma Luterana de inspiración calvinista. También floreció en Suiza, Hungría, Escocia y en más de un Principado alemán. En cuanto a Inglaterra, que fue uno de los primeros estados en separarse de Roma, adoptó una vía intermedia, preservando los fundamentos del patrimonio común, el dogma, la liturgia y la jerarquía episcopal (cf. R. Rémond, 1999: 21). En Alemania, Renania del oeste y el sur de Baviera, se pusieron del lado de la Iglesia Católica en la Contra-Reforma²⁷, mientras

²⁷ Aunque es sabido, tal vez sea pertinente recordar que la Contrarreforma se propuso limitar el avance de la Reforma protestante. Fue un intento católico por recuperar fieles para el catolicismo en gran parte de Alemania, Francia y Polonia. En el Concilio de Trento, que se reunió entre 1545 y 1563, los obispos católicos reafirmaron los dogmas de fe puestos en duda por Lutero. Se crearon centros destinados a la formación de sacerdotes. Reconocieron al Papa como la autoridad superior de la Iglesia católica. Crearon el Tribunal del Santo Oficio (conocido como la Santa Inquisición), el cual debía controlar y garantizar la pureza de la fe católica de los creyentes y de aquellos que se convertían al cristianismo. (cf. Portalplanetasedna.com.ar). También en tal Concilio, realizaron un índice de libros prohibidos para la lectura de los católicos, por contener afirmaciones contrarias a la fe. H. Küng refiere que tal índice incluía

que Prusia, Brandenburgo y Sajonia optaron por la Reforma. Esto manifiesta la división religiosa de la época.

Una de las características del catolicismo es la existencia de un pontífice reconocido por sus fieles como su autoridad suprema. La iglesia católica de Europa era más una federación de iglesias que un órgano centralizado; cada federación tenía sus propias instituciones, sus normas de funcionamiento y sus costumbres (cfr. Rémond: 28). El nombramiento del episcopado lo realizaban los gobernantes, quienes también efectuaban la asignación de los beneficios, y tenían poder sobre las iglesias. Los reyes se apropiaban de este derecho con una clara conciencia, ya que el rito sagrado de la corona era parte de la institución eclesiástica²⁸.

El papa no sólo fue un líder espiritual, sino también el gobernante de un territorio en la península italiana; combinaba las dos soberanías, la espiritual y la temporal. Dentro de ese territorio el papa ejerció poder absoluto. Era el único territorio de Europa donde la teocracia persistió (: 29). Puesto que las iglesias de la Reforma estaban dispuestas a aceptar cierta reducción de los factores religiosos a una cuestión de conciencia personal, a un confinamiento en un área privada, sus dirigentes estaban menos dispuestos a intervenir en el ámbito público, y pudieron establecer un diálogo directamente con el poder político. Las relaciones con el catolicismo fueron siempre

a numerosos teólogos críticos con la iglesia. También a Copérnico, Galileo, Dante, Erasmo, Descartes, Pascal, Calvino. La lista se fue aumentando con el paso del tiempo e incluyó a Malebranche, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, la *Crítica de la razón pura* de Kant, Rousseau, Voltaire, J. Stuart Mill, Comte, Condorcet, Diderot, Montesquieu, Balzac, etcétera (cf. H. Küng, 2007: 60). F. Lenoir señala que esta censura intelectual de autores prohibidos, no será abolida hasta 1965 (cf. 2005: 86).

²⁸ Por razones históricas, en los países de mayoría protestante, por tradición, los príncipes protegieron a las iglesias protestantes de la persecución. En 1837, casi medio siglo después de la Revolución francesa, y mucho tiempo después de la Reforma protestante, aún se mantenía ese rito que marcaba la vinculación entre el poder político y el religioso. La joven reina Victoria juró ese año, en su ascensión al trono: “¿Juras, al máximo de tu poder, mantener las leyes de Dios, la verdadera Profesión del Evangelio y la Reforma Protestante reformada establecida por la ley? Y ¿juras mantener y preservar inviolablemente la reforma de la Iglesia Unida de Inglaterra y de Irlanda, y la doctrina, adoración, disciplina, y Gobierno, tal y como la Ley estableció en Inglaterra e Irlanda, y en los territorios que pertenecen a ella? Y ¿juras preservar a los Obispos y al Clero de Inglaterra e Irlanda (...)”? Prometo hacer todo esto”. (cf. R. Rémond, 1999: 32).

más complicadas por la intervención de la Santa Sede que negociaba con los gobiernos. Además, dada la vinculación tradicional tan fuerte entre cristianismo y poder político en el antiguo régimen, el catolicismo siempre mantuvo en la sociedad una presencia y una actitud más activa.

Los reformadores protestantes, en tanto disidentes, eran vistos con recelo y desconfianza; no se les permitía disfrutar de los mismos derechos que los demás. Incluso nos narra Rémond cómo a mediados del siglo XVIII, los súbditos del rey de Francia que persistieron en la herejía calvinista, no tenían existencia legal o estado civil, ya que no había nadie, fuera de los registros católicos, que registrara los sacramentos. Sus hijos, por ejemplo, no eran considerados legítimos, con todas las consecuencias negativas derivadas de ello (: 33). Durante mucho tiempo la iglesia rigió toda la vida, tanto individual como colectiva; presidía todas las actividades sociales, nada escapaba a su vigilancia y control, y el poder político la auxiliaba para asegurar que sus normas de culto, así como las instrucciones morales fueran respetadas. En el apartado anterior, hemos comentado cómo el cristianismo ocupaba, por decirlo así, todo el espacio social.

La sociedad siguió el calendario litúrgico y sus días festivos. Los monasterios se fundaron en muchos lugares del continente. La marca de las señales de fe abarcaba desde las sencillas cruces hasta las imponentes catedrales y basílicas, muchas de las cuales aún se conservan como signo o señal material de la relevancia del cristianismo en ese pasado europeo. Se solemnizaban todas las funciones sociales. Tuvo a su cargo la asistencia a los pobres, a los necesitados, a los débiles. Los hospitales fueron instituciones de origen religioso, también las universidades, y por mucho tiempo continuaron siendo instituciones de la iglesia. Las cátedras universitarias de enseñanza, sólo se asignaban a quienes hacían confesión de pertenencia cristiana, católica. Sin

embargo, con independencia de las convicciones personales, se esperaba que todos pagaran el diezmo a la Iglesia del Estado.

En el siglo XIX ya existía una conciencia clara del cambio entre un pasado religioso cristiano y un presente nuevo. El humanismo de la Ilustración, de principios del siglo XVIII, proclamó la razón crítica del individuo autónomo, deseoso de emanciparse de tradiciones y leyes divinas no verificadas por la razón crítica del sujeto. Este elabora proyectos de autonomía fundados en la sola razón: “El hombre quiere mantenerse de pie por sí solo, sin ninguna otra guía que la luz de la razón” (F. Lenoir; 2005: 22). El verdadero bien común de la humanidad es la luz de la razón, con la cual se puede continuar con el conocimiento científico. Con su autonomía y libre arbitrio, los hombres pueden mejorar sus condiciones políticas, buscar la igualdad, y nuevas formas de sociedad. Este tipo de pensamiento influirá en las revoluciones, que más adelante se presentarían en el siglo XIX. Había un clima cultural que A. Mira Abad considera hizo posible una tendencia clara a desligar el aparato eclesiástico del civil, en un proyecto laico (cf. 2006: 35).

Las ideas de los pensadores de la Ilustración fueron arraigando en un ambiente de debilitamiento del poder de la Iglesia a causa de la reforma protestante que dividió al mundo cristiano. Criticaron la intolerancia religiosa, y este mismo ánimo se dirigió al sistema social y político culminando en la Revolución francesa de 1789. Esta revolución marca el fin del *antiguo régimen*. En Francia, los miembros de la Asamblea Constituyente se preparaban para celebrar la toma de la Bastilla, símbolo de la derrota del absolutismo monárquico. En la ceremonia un obispo ofició una misa acompañado por trescientos sacerdotes, lo cual ilustra, de acuerdo con Rémond, que la idea de una separación de la religión y la política, era ajena al espíritu de los tiempos (cf.: 41).

Puesto que el estado de las finanzas era lamentable, la Asamblea decidió poner a disposición de la nación los bienes del clero, que por aquella época eran los terratenientes más grandes del reino. A cambio había prometido al clero una remuneración razonable. Los eclesiásticos, despojados de sus propiedades y de sus ingresos, se convirtieron de inmediato en agentes oficiales pagados con fondos públicos.²⁹ Los representantes del gobierno conservaron a los sacerdotes de las parroquias por considerarlos guardianes de la moralidad. Las listas de los titulares para tales cargos eran establecidas por el gobierno, lo mismo el nombramiento de los obispos. Cada una de estas acciones conllevaba gastos inherentes al tener que ser incluidos en las leyes de finanzas; además, las iniciativas pastorales también fueron objeto de recursos administrativos y de aprobación de presupuestos. Estas situaciones estuvieron en el origen de fuertes conflictos entre el clero³⁰ y el gobierno, pues la Iglesia nunca se recuperó económicamente de la confiscación de sus bienes; tampoco recuperó su antigua posición de privilegio. Mas bien la Iglesia quedó en situación de dependencia respecto del gobierno. Acusó a los representantes del Estado del pecado de apostasía³¹ por no reconocer el deber de proclamar la existencia de Dios y sus leyes divinas, que llevarían a una sociedad ordenada y regulada conforme a la moral cristiana (cf. Rémond: 159,160). Anteriormente, en el antiguo régimen, el monarca tenía el derecho a regular la vida de la Iglesia, y ésta no lo consideraba una intromisión. Existía

²⁹ En diciembre de 1905 el Parlamento francés adoptó una ley que declaraba que, en adelante, la República no reconocería los subsidios por concepto de salario para ministros de cualquier culto (cf. Rémond: 149). En un período de poco más de cien años, Francia había pasado de una situación de simbiosis con el antiguo régimen, a una relación prácticamente de oposición con la iglesia católica; se había constituido una idea liberal de religión como un asunto privado; se separaba al Estado para preservarlo de la injerencia clerical, y también para garantizar la libertad individual.

³⁰ Los “clérigos” refiere a los representantes oficiales de la Iglesia, sean curas, obispos, monjes, el Vaticano y el mismo Papa. Después de establecida la Reforma, también serán considerados clérigos los representantes de sus iglesias.

³¹ Se entiende por apostasía la negación pública de la fe recibida en el bautismo. La Iglesia grava el pecado de apostasía con excomunión. A los apóstatas, herejes o cismáticos no se les dan las exequias eclesiásticas a menos que hayan dado alguna señal de arrepentimiento antes de la muerte (cf. Aurelio Fernández, 2005: 103,104).

el Concordato de 1516, que permitía realizar tales acciones a los antiguos reyes de Francia. Durante siglos, la Santa Sede había dejado a la corona nombrar a los obispos. En este nuevo período, los miembros de la Asamblea Constituyente se negaron a negociar con Roma. Rémond señala que de manera unilateral pretendieron un proyecto de ley para sustituir tal concordato referido (: 42). Otros cambios de los parlamentos fueron los siguientes: disolver el clero de la Compañía de Jesús, fusionar o suprimir monasterios, anular los votos monásticos para dispersar las órdenes religiosas, que consideraron inútiles y de las cuales sospechaban lealtad a Roma, en una época de conflicto entre la Iglesia y el Estado. Además, los representantes del gobierno trazaron circunscripciones eclesiásticas sobre la base de nuevas divisiones del territorio nacional, y se crearon parroquias para hacer frente a aumentos de población. En un nuevo espíritu de la época, los párrocos y los obispos debían ser designados por los votantes. Esto constituyó un cataclismo para la iglesia, y por supuesto, el gobierno no contó con la aprobación de la Santa Sede. Se formaron bandos irreconciliables y revueltas civiles.

Los católicos de Francia, quienes en aquella época constituían prácticamente toda la población, fueron llamados a elegir entre el respeto a la ley aprobada por los representantes de la nación o la obediencia a Roma. Ante la resistencia de los religiosos, la Asamblea impuso a todos los eclesiásticos en ejercicio de cargos públicos, un juramento de lealtad a la Constitución. Los católicos quedaron divididos. Señala Rémond que muchos se levantaron en armas en contra de la Iglesia, y el gobierno utilizó la maquinaria de represión contra los sacerdotes que no juramentaron (: 44). El mismo autor relata que en 1792 la asamblea legislativa dictaminó la creación de un Registro Civil a cargo de funcionarios oficiales en sustitución de los registros católicos; no sería el bautismo la señal de entrada a la vida de comunidad, sino la declaración de nacimiento en el registro del Ayuntamiento. Del mismo modo, se instituye un

reglamento para el matrimonio civil, que daba prioridad a los derechos civiles sobre el matrimonio religioso. Así, se incluían casos para personas no católicas que no eran registradas por la Iglesia.

Otra iniciativa fue la capacidad del individuo para romper la promesa de matrimonio, la cual era contraria a la enseñanza de la Iglesia sobre la indisolubilidad de dicha institución. El poder legislativo instituyó el divorcio. Aunque —menciona Rémond— en los siguientes años, si llegaban al gobierno los conservadores, derogaban el divorcio; y si accedían al poder demócratas liberales, lo restablecían. (cf.: 46). Para la Iglesia, el individuo al contraer matrimonio religioso libremente, se compromete ante Dios y su pareja para el resto de su vida. Para los liberales, no puede haber autoridad superior al individuo. Y si el matrimonio se basa en un acuerdo, en el caso de que al menos uno de los cónyuges quiera romper libremente ese contrato, no ven motivos para rechazar esa posibilidad, entendida incluso como un derecho. (: 151). Francia fue de los primeros países en contrariar la enseñanza de la iglesia sobre el matrimonio. En un lapso escalonado de doscientos años, los diferentes países de Europa lo fueron estableciendo. Este será también un tema de discordia entre la iglesia y los gobiernos. Ya en el siglo XX en Italia se hizo un referéndum sobre la anulación de la ley sobre el divorcio. El resultado fue desfavorable a la iglesia. En 1994, en Irlanda se hizo otro referéndum y el resultado fue favorable para la opción del divorcio por una mayoría ajustada. De esta manera, desapareció el último país europeo en el que había sobrevivido la conformidad con la ley moral católica (Rémond: 152).

Otro elemento que se ha incorporado en las distintas legislaciones europeas es el reconocimiento del pluralismo religioso, la igualdad ante el Estado de las distintas creencias de fe para fomentar la paz. Además se ha incorporado protección a la libertad

de conciencia del individuo para elegir su creencia o no creencia religiosa³², y el Estado ha quedado en situación neutral para no tomar partido a favor o en contra de las distintas denominaciones.³³ Fue a partir de estos períodos históricos que se consideró como ilegítima la intromisión de las iglesias en la vida pública; se les reservó al espacio de lo privado. Por eso se buscó la eliminación gradual de las referencias religiosas en la organización social, tales como la supresión de las bendiciones al inicio de las labores legislativas en el parlamento o en las Asambleas Constituyentes. Los liberales —señala Rémond— no alimentaron hostilidad hacia la religión, sino simplemente desearon preservar la libertad de conciencia y la independencia del individuo (: 142).

La reacción de la iglesia cristiana predominante durante el período de surgimiento de los Estados-nación en Europa, provocó fuertes conductas anticlericales. En el siglo XX en el Este de Europa, el anticlericalismo provocó una ola de destrucción. Se pretendió suprimir los íconos que expresaban el hecho religioso. Al respecto, Rémond señala que en Moscú nueve de cada diez iglesias fueron destruidas para dejar paso a almacenes, piscinas e instalaciones deportivas. En otros casos, edificios públicos

³² Incluso se ha admitido la licitud del ateísmo, pues sobre los ateos siempre pesaba el prejuicio según el cual no podía haber una conducta moral en la ausencia de referencia religiosa. De acuerdo con P. Berger, debe ponerse en duda la difundida idea de que sólo la religión puede proporcionar fundamento fiable para la moralidad. Dos insignes ateos han escrito, antes de la Segunda Guerra Mundial, para oponerse a la pena de muerte: A. Camus y A. Köstler. Admite Berger que ha habido individuos de admirable comportamiento moral inspirados en su creencias cristianas, pero también reconoce una lista interminable de actos moralmente afrentosos cometidos por individuos cristianos y por Iglesias cristianas. En la historia ha habido cristianos que apoyaron la pena de muerte, el racismo y la discriminación étnica. También menciona el movimiento abolicionista que estuvo inspirado en parte en creencias cristianas. Este autor reflexiona sobre los elementos cognitivos en toda norma plausible, y en el caso religioso, pueden ubicarse dentro de una dimensión trascendente como parte de la “reparación del mundo” en la obra redentora de Dios (cf. P. Berger, 2006: 260, 262, 263, 265).

³³ Varios representantes episcopales han declarado en distintos momentos que no veían diferencia entre la neutralidad del Estado y el ateísmo; tal fue el caso, en 1946, del Cardenal Schuster, arzobispo de Milán. (cf. Rémond: 161). Este autor reconoce dos conceptos, el liberal y el positivista, respecto a la religión. El primero fue tolerante y estaba interesado por crear la legislación del Estado que protegiera los derechos del individuo. También consideraron a la religión dominante una amenaza para los valores de la sociedad moderna y buscaron apartarla de las tareas del Estado, separarla del espacio público, político. Pero la filosofía positivista, Rémond la considera sectaria en tanto tuvo el propósito más radical de extinguir las creencias. Las iglesias no pudieron percibir estas diferencias y la confusión duró mucho tiempo. Ambas filosofías diferían sustancialmente en sus objetivos, pues la corriente liberal asumió la idea de un Estado imparcial y respetuoso de la libertad de conciencia. Sin embargo, a finales del siglo XIX, las dos filosofías se aliaron contra la intolerancia del catolicismo romano y se asociaron en la empresa de separación entre Estado y religión. (cf. R. Rémond: 144).

que antes ocuparon iglesias, se han destinado a otros usos como escuelas, departamentos universitarios, tribunales de justicia. En Francia había animosidad contra la religión, y ello motivaba la construcción de símbolos de progreso en contraste con monumentos del pasado, como catedrales o basílicas. Se construyó la Torre Eiffel en 1889 para celebrar el centenario de la Revolución y en respuesta simbólica a la basílica del Sagrado Corazón, ubicada en la cima de Montmartre. En la primera destaca el edificio de metal, en estilo moderno, reto de la ciencia y de la ingeniería técnica, invenciones del intelecto de los seres humanos; en contraste al hierro, la piedra, con el estilo romano-bizantino (Rémond: 146). Los estados-nación fueron sustituyendo los días festivos del calendario litúrgico por la institución de días para conmemorar las fiestas nacionales, que los constituyeron o les dieron origen.

Otro tema de conflicto fue la educación. La iglesia fue el origen de todas las instituciones educativas fuera de la familia: centros de enseñanza, universidades donde se hacía énfasis en la transmisión de la religión revelada. El Estado buscó el control de la educación de los niños y adolescentes. En Francia, durante el período de la restauración, los liberales defendieron el monopolio de la universidad del Estado. Consideraban que la educación era el medio de liberar la inteligencia, formar la mente inquisitiva y actitudes democráticas de base (:147). Dependiendo del país y de los períodos, las soluciones fueron variadas según accedieran al poder grupos liberales o grupos conservadores. En 1904 en Francia se prohibió a cualquier miembro de una orden religiosa ejercer la enseñanza; hablaron de incompatibilidad entre la sociedad moderna y el catolicismo (cf. R. Rémond: 148, 143). A lo largo de los años y específicamente durante de doscientos años, las relaciones se han suavizado y se han vuelto más amistosas. Sin embargo, continúan las polémicas, por lo menos en Francia,

acerca de si no es discriminatorio limitar a las iglesias en un derecho reconocido para todos como es el de enseñar.

Si bien Francia ha sido paradigmática en cuanto a la ruptura con el antiguo régimen, se han mantenido las relaciones con la Iglesia por la población de creencia católica. En otros estados europeos se ha podido establecer más fácilmente el diálogo, sobre todo con los grupos que en su momento fueron disidentes. Así, nos señala Rémond, que en Dinamarca, la iglesia luterana es parte del Estado y es responsable de los registros públicos de nacimientos, matrimonios, muertes y funerales. Se trata de una iglesia de la nación que carece de una organización propia o independiente, pero ejecuta acciones en nombre de la reina a través del ministerio de asuntos eclesiásticos. El Parlamento y el Tribunal Supremo es la autoridad jurídica. En cuanto a los países del sur de Europa (España, Portugal, Italia), la unión de la Iglesia católica y el Estado se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XX (: 163). Hoy existe en Europa la idea de un tratamiento análogo para todas las religiones, incluido el Islam, aunque en los últimos tiempos se han presentado problemas nuevos y específicos vinculados a situaciones de migración³⁴. La idea es respetar la libertad de conciencia para que el ciudadano decida respecto a su creencia o increencia.

Después de este breve y esquemático recorrido histórico, analizaremos de manera sinóptica el concepto de secularización, el cual es polisémico pues contiene varios matices de significado que han llevado a desacuerdos al afirmar si tales o cuales culturas están o no secularizadas. Sin embargo, lo consideramos un concepto útil.

³⁴ Jean Baubérot menciona que en Francia actualmente se vive un “laicismo tranquilo”, a pesar de que en ese país, por situaciones históricas, los representantes del Estado tuvieron actitudes beligerantes. Sin embargo, expresa: “constatamos que basta una chispa, como el asunto del velo islámico, para relanzar polémicas virulentas y que asistamos a protestas por una parte contra la intolerancia religiosa del Estado y por otra contra la amenaza religiosa que pondría en peligro la República” (cf. F. Lenoir, 2005: 29). Además, aunque los inmigrantes musulmanes se encuentran laborando en ese país, o en otros países de Europa, han conservado algunas costumbres como la poligamia y la determinación del padre para elegir el marido a las hijas, las cuales contravienen no sólo las costumbres vigentes en Europa, sino también el derecho positivo de tales sociedades laicas.

Niklas Luhmann sostiene: “Si se pretendiese renunciar a un concepto que refleja tantos cambios radicales, esto produciría un vacío, un hueco teórico, para cuyo reemplazamiento no existen candidatos” (2007: 244).

La dinámica histórica de cambio occidental llevó a la emancipación, separación o diferenciación de grandes ámbitos de la vida social, los cuales incluyeron la incipiente economía capitalista y el naciente Estado. La secularización es una parte de ese vasto proceso de diferenciación gestado durante un largo período. Nos dice J. Gómez Caffarena que *saecularis* es el origen de “seglar” en contraposición a *regularis*, “religioso” (2007: 187). Casanova alude al derecho canónico que reconoce como legal el proceso por medio del cual una persona “religiosa” abandona el claustro para volver al mundo convirtiéndose en una persona “secular” (2000: 28). La palabra se empleó pues también para referirse al abandono del sacerdocio o de la vida religiosa.

Además, el término se utilizó en las conversaciones previas a la paz de Westfalia en 1648 para designar el paso o transferencia jurídica a Brandenburgo de monasterios y bienes que habían pertenecido al clero romano (Cfr. Dobbelaere, 1994: 6). Se trató de una “secularización de los bienes eclesiásticos”; “el mundo”, el Estado, se adueñó de unas propiedades que hasta entonces habían pertenecido a la iglesia (González López, 1985: 10). Posteriormente, y como una extensión simbólica, secular ha significado el paso o mudanza desde un lugar religioso, tradicional, a otro no religioso. El “ascenso del hombre” en la visión ilustrada y moderna, aceleró la secularización. Los estudiosos de este proceso histórico han reconocido la importancia de la expansión del capitalismo, el surgimiento del Estado moderno, la Reforma Protestante y el desarrollo de la ciencia, como factores que dinamizaron o pusieron en movimiento la diferenciación como núcleo de la secularización.

Existen muy variados conceptos de secularización. De acuerdo con P. Berger, “Entendemos por secularización el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos” (1999: 154). Por otra parte, Pierre Rosanvallon aporta una tipología que nos permite pensar en forma más ordenada la variedad de conceptos de secularización (cf. A. Mira Abad, 2006: 26). Él distingue entre la “secularización externa”, que afectaría especialmente a las instituciones, y “secularización interna”, que implica cambios en la moral y en la socialización de valores, ideas y actitudes. A continuación intentaremos vincular la narración histórica previa, con esta tipología.

3.1.1 Secularización externa

La secularización de Europa se refiere a un proceso histórico de transformación de la cristiandad. Podría decirse que hay un proceso de despolitización de la religión en Occidente, pues se da el tránsito de un Estado confesional a otro aconfesional. Desde la institucionalización del cristianismo y su vinculación con el poder terrenal, existieron las “dos espadas”, una temporal y otra espiritual, y la Iglesia y los reyes se mantuvieron en tensión y conflicto. Cada parte quiso la primacía sobre la otra. Los reyes pretendieron encarnar una soberanía sagrada por derecho divino para incorporar a su vasallaje la espada espiritual. A partir de la Paz de Westfalia y el fortalecimiento de los Estados modernos, la secularización se empezó a utilizar con un significado político-jurídico al designar el traspaso del control de tierras y propiedades de la Iglesia al Estado. Después, señala M. Fernández del Riesgo: “La secularización acabó refiriéndose a la separación institucional entre el poder espiritual y el poder temporal, con la correspondiente transferencia de ciertas responsabilidades de la autoridad eclesiástica a la política” (1990: 6). Determinadas instituciones del poder espiritual pasaron al poder temporal. La

Revolución francesa aplicó un programa secularizador para transformar el orden social. Y tal programa se transformó en un paradigma o modelo para otros pueblos. Mientras tanto, la economía capitalista y el desarrollo industrial se consolidaban en la Europa decimonónica. Sobre los ámbitos cultural y político, afirma R. Inglehart: “pasaron de ser regímenes tradicionales legitimados por sistemas de creencias religiosas a estados racional-legales legitimados por su pretensión de maximizar el bienestar de su pueblo [...]” (1998: 98). El Estado empezó a legislar para diferenciar las funciones en cada ámbito. Estableció el registro civil de nacimientos y muertes; instauró el matrimonio civil y después el divorcio. En algunos lugares se legisló para separar a la Iglesia de sus funciones de enseñanza y sanidad. También se aplicaron las leyes de desamortización para confiscar bienes del clero. Esta parte del concepto de secularización es externa y afectó las instituciones; en algunos casos, se modificaron, y en otros, se crearon nuevas. Se puede hablar de una salida de la religión del espacio público, del espacio político. Los Estados nacionales tratan de crear sus propios símbolos e identidades. Tal es el caso de las festividades cívicas. A raíz de la Reforma protestante se generaron guerras y desavenencias que duraron mucho tiempo. En relación con esto, los Estados legislaron para instituir el pluralismo religioso con el fin de reducir los conflictos sociales, transfiriendo esos asuntos fuera del ámbito religioso, hacia terrenos más neutrales: político-jurídicos.

A la secularización externa, algunos autores en Francia la llaman *laicidad* (F. Lenoir, 2005: 27). En realidad, es una parte del concepto de secularización, referida a la separación de la institución eclesiástica de funciones civiles, las cuales serán asumidas por el Estado. En los gobiernos laicos,³⁵ los representantes no gobiernan en nombre de

³⁵ La palabra “laico” viene del griego *laos* (pueblo). En traducciones bíblicas significó cosas no consagradas a Dios; la palabra se refería a usos profanos. Así, el pan “laico” se oponía al pan “consagrado”. En *Carta a los Corintios* (40, 5), de Clemente Romano (95 d.C.), se habla de “presbíteros”, “levitas” y “laicos”. Estos últimos son los simples fieles y se distinguieron de quienes ejercían un

Dios, sino en nombre del pueblo, del cual enfatizan su autonomía política. Estos cambios fueron promovidos por gobiernos liberales europeos (especialmente en el siglo XIX), quienes pensaron la laicidad como una vía hacia el progreso³⁶. Pero hay otra significación de “secularización”.

3.1.2 Secularización interna

En este caso, el sentido es sociocultural y abarca lo interno de la persona: sus ideas, valores y creencias. A. Pérez-Agote y J. Santiago sostienen: “entre secularización y laicización se dan fuertes relaciones teóricas y empíricas: El peso de la conciencia religiosa es más fuerte en la noción de secularización, mientras que el de la institución eclesiástica lo es en la de laicización” (2005: 10). Cuando P. Berger pensó la secularización como el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos, el concepto se aplica a lo que categorizamos como secularización interna. Si en el período de la cristiandad, la religión dominó la conciencia, en la modernidad ya no ocurre lo mismo. El hombre moderno disfruta de su autonomía para decidir y controlar su propio destino en la tierra, sin apelar en los espacios seculares o públicos a legitimaciones sobrenaturales o religiosas. Por la secularización interna, ha perdido importancia para la conciencia del individuo la institución religiosa. Por lo mismo, ésta no puede controlar

ministerio cristiano por estar “consagrados” a Dios. Con el tiempo estos últimos serían los clérigos. Los laicos se ocuparían de cuestiones materiales, mundanas. La división de los cristianos en dos “géneros” condujo a hablar de la “clericalización” de la Iglesia. (cf. *Humanitas*, 2010: 1).

³⁶ Vinculada con el concepto político implicado en el concepto de secularización externa, debemos mencionar una temática especial que no será abordada en la presente investigación, pero de la que tomamos conciencia. Se usan los términos secularismo o laicismo para nombrarla. K. Dobbelaere sostiene que secularismo o laicismo refieren una cierta promoción ideológico-política identificada en el programa de Holyoake, de 1846; se trató de un laicismo militante y agresivo que buscó liberar a lo secular de las “irrelevantes ataduras a la iglesia y a la religión” (1994: 7). Se trató de un ateísmo práctico y militante, cerrado a la fe o a la creencia en lo trascendente, centrado en un total inmanentismo. Fue un programa anticristiano sin la neutralidad y la autocritica que postuló la secularización jurídico-política. También remitimos al libro de M. Fernández del Riesgo, *¿Secularismo o secularidad?. El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, Madrid, PPC, 2010.

tanto la práctica moral de los mismos. La secularización supondrá un rechazo al dominio eclesiástico sobre las conciencias.

Con el pluralismo fáctico y el pluralismo religioso instituido en las leyes bajo la forma de libertad de conciencia, la religión cristiana-católica ha perdido su función de monopolio simbólico. Respecto a este cambio, afirma Berger que: “Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo, en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo (...)” (citado por Dobbelaere, 1994: 11). Ya no vivimos en sociedades donde se tiene la sensación generalizada de que se sostienen por la fe en Dios. La creencia no es impuesta, persiste, pero como una opción entre otras. La secularización —menciona J. Casanova— sostiene que hay una decadencia en las creencias y prácticas religiosas, y éste es uno de los sentidos más recurrentes en los debates académicos sobre el tema (2007: 12). Por la secularización interna, se rompe el sentido cristiano de concebir el mundo y la vida, y cambian las estructuras mentales. Estamos ante un cambio de cosmovisión. Accedemos a una fragmentación de visiones. La Iglesia ha perdido el monopolio en la orientación de la vida. El cambio impacta a toda la cultura, a las familias, a la educación, y al tratamiento de las enfermedades, de los cuerpos, y de los muertos.

Para los estudiosos del campo, la secularización interna es difícil de medir, aunque J. González-Carvajal considera que podemos suponer que la secularización mental será menor que la secularización político-jurídica “porque los esquemas mentales y las normas interiorizadas suelen ser mucho más resistentes al cambio que las instituciones” (2003: 50). F. Isambert documenta la secularización interna en la ética de la anticoncepción (cf. Dobbelaere, 1994: 133). ¿Cómo se fue gestando esta secularización de las conciencias? Probablemente han tenido que ver las divisiones que

produjo la Reforma protestante y las reacciones extremas asumidas por las partes; las reacciones de la Iglesia ante la Revolución francesa³⁷ y en general su rechazo a la modernidad; el avance del capitalismo que requería actitudes orientadas al trabajo industrial y la búsqueda de la ganancia económica; el desarrollo del racionalismo que derivó en la eliminación de lo sobrenatural y la orientación a lo mundano vinculado al auge de la visión científica del mundo. También, el pluralismo cultural ha debilitado la socialización religiosa única. D' Agostino habla de huellas traumáticas y resentimientos hacia la institución religiosa, sobre todo si estudiamos el pasado de su tradición,³⁸ y se plantea si no sería importante despojar a la autoridad eclesiástica de su total identificación con la voluntad de Dios, pues el hombre moderno se ha percatado de que en ocasiones esa voluntad ha sido instrumentalizada con fines políticos y de dominio (cf., 1985: 130). Esto podría ayudar a precisar mejor cuál es el papel de la Iglesia en la sociedad secular actual.

Después de haber presentado el concepto de secularización, pasaremos a revisar en forma de debate, cómo se ha argumentado a favor o en contra de la tesis de la secularización.

³⁷ J. Gómez Caffarena, en una nota de pie de página, considera que, en relación con la Revolución francesa hubo cuestiones evitables: “la implicación de la Iglesia católica con el régimen tradicional y la hostilidad de muchos de los revolucionarios hacia instituciones, personas y símbolos religiosos. El siglo XIX católico quedó marcado por un penoso sesgo reaccionario”. Y más adelante agrega que existe afinidad entre el ideal de justicia igualitaria con la religiosidad cristiana, pero ambas partes no lo contemplaron. (2007: 161).

³⁸ En el pasado de la tradición religiosa, la institución eclesiástica no ha resistido aliarse con el poder y esto pudo producir reacciones anti-clericales, y el descontento popular se ha canalizado en algunos casos contra la jerarquía eclesiástica. Las críticas hacia la autoridad religiosa no sólo provinieron de fuera, sino también desde el mismo episcopado. Semanas previas al Concilio Vaticano de julio de 1870 se definió el dogma de infalibilidad del papa como dogma revelado por Dios, por el cual el romano pontífice en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, posee por asistencia divina, suprema autoridad apostólica en la definición de la doctrina de la fe y las costumbres como debe ser sostenida por toda la Iglesia. Antes de la aprobación de este dogma, los arzobispos de Milán y St. Louis, Missouri, así como los representantes de las sedes metropolitanas de Francia, Alemania y Austria-Hungría, abandonaron el Concilio, al rechazar la propuesta del referido dogma. Esta acción generó otra división al interior de la Iglesia católica. (cf. H. Küng, 2007: 216, y cf. F. Lenoir, 2005: 86).

3.2 Etapas del debate

El tema de la secularización se encuentra en el mismo inicio de la sociología. La referencia al tema la encontramos en los pensadores clásicos, y aunque no hubo un desarrollo sistemático del mismo, sí constituyeron un punto de partida para la elaboración de la teoría o tesis de la secularización en los años sesenta del siglo XX. En esta parte del trabajo, abordaremos de manera amplia las distintas etapas o movimientos del debate en torno a la secularización. Abarcaremos algunos pensamientos de los autores clásicos. Posteriormente, las tesis de los años sesenta, y finalmente la contestación en los años ochenta y noventa al paradigma o teoría de la secularización, así como algunas respuestas de quienes siguen defendiendo las tesis en forma digamos, revisada. Queremos aclarar que no pretendemos un estudio sistemático de la teoría ni la validación concluyente de sus tesis, sino presentar algunas cuestiones que aparecen en el debate y que abren posibilidades para pensar la situación de la religión en las sociedades occidentales modernas. Algunos autores al responder a las críticas, sí presentarán lo que consideran evidencias a favor o en contra de la teoría de la secularización.

3.2.1 Los pensadores clásicos

En el período clásico de la sociología de la religión se ubican Comte, Marx, Durkheim y Weber.

Comte ubicó la religión en el estadio teológico, el cual consideró ficticio en tanto el hombre no puede obtener una respuesta fundada a sus planteamientos religiosos. Desde una postura básicamente positivista, consideró a la religión como una mera supervivencia del pasado primitivo del hombre. De acuerdo con V. Esteban, concibió a la sociología como el nuevo campo que reemplazaría las “alucinaciones

religiosas”. No obstante, reconocía la importancia de la religión como mecanismo de orden o control social (2006: 2). Cuando consideró que la ciencia no era suficiente para lograr la unidad y el orden social, instituyó una nueva religión, “la religión de la humanidad”. Karl Marx no estudió la religión con detalle, pero sus ideas fueron influyentes en el pensamiento y en el experimento mundial que constituyó el comunismo. Sus ideas sobre la religión se derivan de L. Feuerbach, quien sí escribió al respecto. En el inicio de este trabajo mencionamos su idea de religión como ilusión que fomenta la aceptación resignada de las condiciones materiales existentes. En el apartado de “Modernidad” señalamos el pensamiento de Marx de que la religión desaparecería con los últimos explotados, pues en su idea de progreso, lo fundamental era transformar la sociedad; salir de la situación de escasez llevaría a la liberación de los hombres. En este esquema de pensamiento, la religión ofrece una ilusión compensatoria al sufrimiento de los desfavorecidos. Podríamos pensar en la situación actual de millones de inmigrantes en el mundo: ¿cómo podrían continuar sus esfuerzos sin sus creencias religiosas?

Cuando hablamos, en el inicio de este trabajo, de la concepción no institucional de religión, mencionamos en relación con ella, su inspiración durkheimiana, al considerar el conjunto de construcciones simbólicas productoras de sentido. Para Durkheim casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Originalmente la religión lo penetra todo, y todo lo social es religioso. Literalmente —sostiene Dobbelaere— Durkheim considera sinónimos ambos términos (1994: 11). No hay religiones falsas en tanto responden de distintas maneras a las condiciones dadas de la existencia humana. La religión mantiene creencias comunes por medio de la práctica ritual; y la emoción ante el contacto o comunión con lo sagrado alimenta el colectivo, la vida social. En cuanto a la religión en una significación institucional,

Durkheim afirma: “Si hay una verdad que la historia nos enseña más allá de la duda, es que la religión tiende a abarcar una porción cada vez menor de la vida social” (Citado por Dobbelaere, 1994: 11). Aunque no aparezca en esta cita, la palabra secularización, en concepto sí la refiere. De acuerdo con V. Esteban, en las sociedades industriales la conciencia colectiva es difusa, y esto significa la atenuación de la fuerza de lo sagrado, con lo que se abre la vía para grandes males sociales, pero también la oportunidad para una reorganización de lo sagrado (cf. Esteban, 2006: 3). Este autor considera que la religión, más allá de sus dogmas y doctrinas, es fuente de identidad y de pertenencia, auténtica *religación* que impide la anomia. La religión ayuda a que el sujeto construya un vínculo social. Aquí cabría preguntarnos ¿cómo son los vínculos en las sociedades modernas?

Por su parte, M. Weber, como hemos visto en el primer y segundo capítulo, plantea que el hombre, al ser consciente del ubicuo desorden que le rodea y de la herida ligada a la contingencia, a la caducidad, a la injusticia y en suma, al mal, crea un orden a través del mito y la religión. Este orden considera un pensamiento compartido orientado hacia lo sobrenatural y contribuye a la estabilidad y al control social. Cuando las instituciones han desarrollado un creciente carácter profano vinculado al proceso de racionalización, las explicaciones que hicieran referencia a fuerzas externas a este mundo serían progresivamente abandonadas. A este doble proceso de racionalización y desencantamiento o desmitificación, Weber le dio el nombre de secularización, sostiene Esteban (2006: 4). En el análisis de Weber sobre el origen del espíritu capitalista, revisó cómo la ascesis religiosa pasó a la vida cotidiana, y las actividades económicas adquirieron la forma de una profesión a través del trabajo desplegado. La austeridad, la disciplina y el ahorro estaban conectados a una matriz religiosa. Posteriormente, al debilitarse las raíces religiosas, se derivó en comportamiento ordenado por normas

racionales y no por poderes mágicos. En la fase de pleno capitalismo, prevalece tan sólo la lógica de la comercialización. Weber estaba interesado en explicar cómo los métodos del cálculo racional habían llegado a dominar todos los aspectos de la vida moderna.

3.2.2 La teoría de los años sesenta

Los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron de prosperidad material sin precedentes; en la década de los años sesenta el desarrollo económico se empezó a manifestar claramente, es decir, dos décadas después de la última guerra. Japón llegó a experimentar una renta per cápita de 20 a 30 veces mayor que en el período previo a la guerra (cf. R. Inglehart, 1998: 41). Empezó el crecimiento del estado de bienestar en los países industrializados, con altos niveles de seguridad social. R. Inglehart considera que esto pudo contribuir a disminuir la sensación general de vulnerabilidad y a la difusión de orientaciones seculares (cf. 1990: 196). Cuando las condiciones de existencia del hombre se han hecho menos extremas y más seguras, puede ser más fácil prescindir de Dios. Tradicionalmente, esa necesidad de seguridad la había cubierto la religión.

Nuevos roles de género y las costumbres sexuales de la sociedad industrial entran en conflicto con normas culturales de la tradición, pues mucha gente las pensó como limitativas de la autoexpresión individual. Había un clima de optimismo en la opinión pública y entre los líderes políticos, y cifraron la felicidad en la búsqueda del placer que les proporcionaba la sociedad de consumo de masas y en la ampliación de muchas libertades y derechos en el orden de la expresión, la conciencia, la religión, la prensa, de decidir sobre el propio cuerpo y otros derechos civiles. D. Bell considera que el crecimiento económico y la revolución de los derechos en ascenso, daban la sensación de *tener derecho* a mejores expectativas de niveles de vida (cf. 1994: 34). En la siguiente década disminuirá un tanto ese optimismo cuando los hombres toman

conciencia del deterioro acelerado del planeta a causa de la intensiva producción industrial de bienes de consumo. En este contexto de orientaciones seculares, se formula la teoría de la secularización en los años sesenta. Varios autores consideran que los autores de las tesis de secularización sobre el cambio religioso, en realidad combinan las aportaciones weberianas y durkheimianas y complementan con sus propios análisis y reflexiones ambos enfoques. Thomas Luckmann es uno de los autores que sostienen este punto de vista.

En el período de entreguerras, la sociología de la religión planteada en la obra de Weber y de Durkheim había sido desplazada u olvidada; en su lugar se cultivó una sociología de la religión de tipo confesional centrada en estadísticas de observancia (cf. Esteban, 2006: 5). Pero los autores de la teoría de los años sesenta recuperaron a los clásicos y construyeron un debate académico en torno a la secularización dentro de la sociología de la religión. Al remodelar los temas centrales de la sociología de la religión, emancipan a la secularización y la recuperan como tema de la sociología.

K. Dobbelaere (1994)³⁹ identifica autores que participan en la reflexión o debate sobre la secularización. Hemos seleccionados los más representativos de la década de los sesenta, siguiendo el criterio del autor. La mayoría de los autores da por hecho el fenómeno en cuestión. Algunos de ellos son: P. Berger: *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment in America* (1961), J. M. Yinger: *Sociology looks at religious* (1962), G. Le Bras: “Déchristianisation: mot fallacieux” (1963), P. Van Buren: *The Secular Meaning of the Gospel: Based on Analysis of its Language* (1963), J.A.T. Robinson: *Honest to God* (1963), R. N. Bellah: “Religious

³⁹ Karel Dobbelaere (1994) hace un trabajo del “estado de arte” de la cuestión de la secularización. Presenta un informe sobre las diversas tendencias o enfoques del tema, desde una perspectiva sociológica, en un intento por encontrar un orden en el aparente rompecabezas que constituye el tema. Originalmente su texto apareció en la revista *Current Sociology*. En esta parte del trabajo hemos seleccionado una bibliografía de autores de los años sesenta, textos, y fechas en que apareció una obra importante. Posteriormente, hemos identificado tópicos recurrentes en los debates de ese período.

evolution” (1964), H. Cox: *The Secular City* (1965), Ch. Glock: “On the origin and evolution of religious groups” (1965), T. Rendtorff: *On the problem of secularization: the extension of church sociology into the sociology of religion* (traducción al inglés, 1966), Berger y Luckmann: “Secularization and pluralism” (1966), T. Luckmann: *The invisible religion: The problem of religion in modern society* (1967), L. Shiner: “The concept of secularization in empirical research” (1967), A. MacIntyre: *Secularization and moral change* (1967), P. Berger: *The sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of religion* (1967), J. M. Yinger (1967), T. Parsons “Christianity and modern industrial society” (1967), A. J. Nijk: *Secularization: On the use of a term* (traducción al inglés. 1968), K. Dobbelaere y J. Lauwers: “Involvement in Church religion: A sociological critique” (1969), G. E. Rusconi: *Giovani e secolarizzazione (Youth and secularization. 1969)*, B. Wilson: *Religion in Secular Society. A Sociological Comment* (1969), D. Martin: *The religious and the secular. Studies in secularization* (1969), R. Fenn: “The secularization of values: An analytical framework for the study of secularization” (1969), P. Berger: *A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural* (1969). Algunos temas que trabajan son: el nuevo problema de la integración social ante la situación de la religión institucional; orientaciones normativas hacia valores últimos; la dificultad de medir lo que algunos autores llamaron descristianización; la cuestión de la religión en la sociedad moderna; el descenso religioso; el paso de la vida sagrada a la profana; el descenso de la comunidad; los cambios en el control social; el pluralismo religioso en situación de mercado; pluralismo y secularismo; la paradoja religiosa de los EUA; la participación eclesial; cambio de preferencias religiosas; crisis de la imagen tradicional de lo sagrado. La mención de temas nos permite formarnos una idea de las cuestiones específicas que interesaron a estos autores durante la década de los sesenta.

El texto de Dobbelaere (1994) constituye un valioso esfuerzo por recuperar las múltiples facetas sobre la secularización y la ordenación de una bibliografía básica. J. Casanova ha afirmado: “En la entrada al campo de la secularización debería haber siempre una señal que advirtiera: □Sigue usted bajo su propia responsabilidad□ □ (2000: 26). Y no se refiere únicamente a la amplitud, sino a la variedad semántica del empleo de los términos. Hasta ahora hemos intentado presentar con cierto orden el concepto de secularización.

En sí, la tesis principal de la secularización sostiene que “a medida que las sociedades se modernizaban, se hacían más complejas, más racionalizadas, más individualizadas, y menos religiosas” (Esteban: 5). Para T. Luckmann, la secularización no implica el declive de la religión, sino un cambio en el lugar que ocupa en la sociedad. No desaparece ni pierde importancia, aunque sí se privatiza.

Durkheim destacó el papel central que la religión tiene en la sociedad, hasta el punto de pensar que no hay sociedad sin religión. Esta tesis la retoman Berger y Luckmann cuando afirman: “Una sociedad es absolutamente inconcebible sin valores comunes e interpretaciones compartidas de la realidad” (cf. M. Fernández del Riesgo, 2005: 23). De Weber se recuperó la idea de racionalización de la cultura en el tránsito de una sociedad preindustrial a otra industrial. Debido a que en la nueva sociedad predominan las relaciones legales, formales, contractuales, los valores tradicionales de la interacción van declinando, y por contraposición van destacando criterios instrumentales, de acuerdo con los nuevos requerimientos técnicos de las sociedades complejas. Las mismas denominaciones religiosas adoptan estructuras burocráticas eficaces para competir en el mercado religioso. Para P. Berger, afirma Esteban, la lógica de la industria es el principal portador del virus de la secularización, al descansar totalmente en procesos racionales: “La sociedad industrial moderna ha producido un

sector central que es como un territorio liberado respecto a la religión y que se desplaza imparable hacia el resto de ámbitos de la sociedad” (: 7). Toca a lo simbólico y produce el efecto de desencantamiento en el pensamiento de mucha gente. El protestantismo, al criticar elementos sacramentales y rituales del catolicismo, también tuvo un efecto secularizador externo cuando se expandió. En este orden de ideas, la racionalización lleva a la separación, liberación y autonomización de la sociedad respecto al control religioso. En la secularización, el mundo camina solo.

La religión organizada ha perdido influencia en la sociedad, tanto en las personas individualmente consideradas como en las instituciones. La autonomización conlleva a la pluralidad y desde ahí no se puede mantener una visión del mundo incuestionada y estable. Berger afirmará que las religiones descansan en certidumbres sobrenaturales de ahí que la racionalización y el pluralismo arrojan a la religión a una crisis de credibilidad (cf. V. Esteban: 7).

A pesar de la diversidad de enfoques incluidos en la tesis de secularización, estudiosos de la misma —como J. Casanova— consideran que tres nociones permanecen de la teoría en las distintas posiciones: la diferenciación, la declinación y la privatización. A continuación las describiremos.

a. Diferenciación

La diferenciación es el corazón de la teoría de la secularización. Constituye la tesis principal. Desde la sociología, la secularización no es más que una particularización del proceso general de diferenciación. Según Talcott Parsons, las sociedades tradicionales se caracterizaban por la simplicidad; sin embargo, las sociedades modernas son complejas, y para enfrentar los problemas necesitan dividirse en subsistemas (cf. González-Carvajal, 2003: 39). Cada uno de estos se especializa en funciones para

reducir la complejidad. En términos históricos, la laicización fue un proceso de diferenciación o separación de ámbitos respecto a un período previo donde la religión institucional abarcaba, normativamente, todo lo social. Los Estados modernos recuperaron para el pueblo la capacidad de organizarse a través de la afirmación de su “soberanía”. Señala J. Setién que la soberanía atribuyó a los monarcas la facultad de decidir sobre los asuntos políticos, de forma autónoma, sin sumisión a una autoridad distinta de sí misma, y especialmente a la autoridad religiosa (2007: 29). La crítica ilustrada acabará minando la doctrina del derecho divino de los reyes. Las revoluciones implantaron a lo largo de los años los regímenes de democracia parlamentaria. Se elaboraron constituciones para regular los vínculos entre gobernantes y gobernados, y así se dio la transición de la Europa moderna a la Europa contemporánea. Se proclamó el sufragio universal, la soberanía popular, las libertades, los derechos humanos. Estas ideas se “exportaron”. Afirma J.L. Tasset que el reformismo liberal —controlado por la burguesía en ascenso en la pirámide social— desembocó en el proceso revolucionario francés y en los procesos de liberación colonial en América (independencia norteamericana en 1776 e independencia de las colonias españolas entre 1810 y 1820) (2007: 545).

A partir de la conformación del Estado moderno, el mundo religioso habría de ser ajeno al ejercicio del poder político. El subsistema político se distinguió, separó o emancipó como un espacio humano. Procuró alcanzar autonomía para fijar sus propias normas. A pesar de que la secularización fue un proceso muy amplio a lo largo del tiempo, el siglo XIX marcó una frontera entre un “antes religioso” y un “después secular”. Y este proceso se continuaría en adelante. J. Casanova considera que el proceso de diferenciación y expansión de las esferas seculares se hizo a expensas de la religión, que fue empujada drásticamente hacia los márgenes, hacia el ámbito de lo

privado (cf. 2007: 5). Sin embargo, las reacciones no fueron las mismas en los distintos lugares. El temor a las consecuencias que traería una sociedad sin religión provocó rechazo a la expulsión de ésta del ámbito público. Así pues, se puede hablar de distintos niveles de diferenciación entre la religión y los demás subsistemas. Las circunstancias históricas y las condiciones culturales de cada país, van produciendo grados distintos de secularización. Dobbelaere refiere cómo en Bélgica se organizaron servicios en educación, medicina, cultura y trabajo social en organizaciones católicas. Lo mismo en Austria, Italia, Holanda y Suiza; entre los objetivos estaba el proteger a católicos y protestantes del mundo secular, con organizaciones paralelas a otras seculares (cf. 2005: 21). Sin embargo, en 1960, en Bélgica las organizaciones educativas necesitaron ayuda financiera del Estado, y éste puso requisitos de certificación profesional a los docentes, niveles de los que carecían la mayoría de los sacerdotes. En adelante se contrataron profesionales laicos, lo cual se reflejó en un tipo de enseñanza secular. Lo mismo sucedió en los hospitales con el personal religioso, que gradualmente fue sustituido por médicos y enfermeras cada vez más especializados. El mismo autor señala que sobreviven estructuras tradicionales en iglesias funcionando con el anglicanismo del Reino Unido, y con el luteranismo en algunos países escandinavos, y en la actualidad en Francia existe un amplio sistema de colegios católicos (cf. 2005: 19). En los Estados Unidos, desde su origen como país, existe secularización externa, separación entre iglesia y estado, pues señala J. Casanova que fue codificada constitucionalmente en la cláusula dual de la Primera Enmienda para proteger “el ejercicio libre” de la religión de la interferencia del Estado, así como proteger al estado de cualquier complicación religiosa (2007: 5). Desde su constitución como país, contrajo el poder y las funciones de las instituciones eclesiásticas. Por otro lado, los europeos, una vez que disminuyen sus creencias religiosas tradicionales o

pierden la fe en sus iglesias, éstas “quedan ahí como un bien público al cual tienen acceso legítimo cuando llega el momento de celebrar los ritos trascendentes de paso, nacimiento y muerte” (J. Casanova, 2007: 10). Este comportamiento queda incluido en lo que otros autores llaman “pertenecer sin creer”.

En la diferenciación, cada subsistema social empieza a emanciparse de los criterios religiosos, y utiliza racionalmente sus propios criterios de acuerdo con sus funciones específicas. Los subsistemas más diferenciados en las sociedades modernas, son: el económico, el político y el cultural. Aunque algunos autores mencionan los subsistemas educativo y el científico, consideramos que podrían pensarse como parte del subsistema cultural. También consideramos al ámbito religioso dentro del subsistema cultural en las sociedades modernas. A continuación describiremos los principales rasgos de los tres subsistemas o esferas sociales que son parte del proceso de diferenciación.

Nos apoyamos en D. Bell para caracterizar sumariamente estos tres órdenes, esferas o subsistemas, los cuales marcan una clara diferencia entre las formas de organización social antiguas y las modernas.

El *ámbito tecnoeconómico* se define en relación con la producción y distribución de bienes y servicios; supone el uso de la tecnología para fines instrumentales. De acuerdo con Bell, “su principio axial es la *racionalidad funcional* y el modo regulador es *economizar*” (1994:24). Economizar significa reducir costos económicos, optimizar el empleo de los recursos, maximizar beneficios en términos monetarios, buscar eficiencia en las gestiones. El intercambio social al interior es una relación entre roles, que se expone en documentos organizativos donde se especifican las relaciones jerárquicas y sus funciones. En tanto es una estructura de roles, no de personas, es un mundo cosificado u objetivado: “La persona se convierte en un objeto, o

una "cosa", no porque la empresa sea inhumana, sino porque la realización de una tarea está subordinada a los fines de la organización" (: 24). Se apoya en estructuras burocráticas y tareas que se fragmentan o especializan para formar secuencias de ensamblaje linealmente diseñadas para mejorar la productividad o el empleo racional de recursos. Dentro de este ámbito toda tarea es instrumental, es decir, está subordinada a los fines de la organización en cuestión. En el pasado, la burguesía en ascenso proclamó la autonomía de este subsistema para separarse o diferenciarse de la omni-abarcante influencia de la religión, que entre otras cosas, prohibía la usura⁴⁰. La racionalidad funcional de este ámbito está orientada hacia objetivos, a diferencia de otras acciones como las éticas, o la racionalidad de las creencias religiosas, que están orientadas hacia valores. Sin embargo, como lo vio bien M. Weber, en la base de estas acciones orientadas hacia objetivos, hay opciones de valor implícitas; el valor central es el de la eficiencia para obtener la máxima ganancia económica (cf. Dobbelaere, 1994: 54). Recordemos la importancia que para esta diferenciación tuvo la expansión del capitalismo moderno en Occidente.

Otro subsistema es el *ámbito político*. Es el campo de la justicia, de la asignación del poder y la responsabilidad sociales, avalados por el uso legítimo de la fuerza para la regulación de los conflictos. D. Bell señala: "El principio axial del orden político es la legitimidad [...]" (1994: 24). En las sociedades democráticas sólo puede ejercerse el poder y el gobierno con el consentimiento de los gobernados. Su ideal regulatorio es la idea de igualdad, según la cual todos los ciudadanos pueden tener voz por igual. A este ámbito recurren los grupos oprimidos cuando buscan justicia en la

⁴⁰ En 1179 la iglesia cristiana prohibió la usura, la cual contempla prestar dinero con intereses (cf. John Bowker, 2006: 736). Aurelio Fernández, en su diccionario teológico señala que la condena de la usura ha sido una constante de la tradición cristiana pues ésta la considera un pecado ya que el pago por un préstamo supera lo debido al favor concedido. Refiere fuentes bíblicas: "Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él usurero, no le exigirás interés. Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga, es el vestido de su cuerpo" (Ex 22,24-25; Dt 23,20; 24,10-13; Lv 25,35-37). Con el tiempo, conforme se va desarrollando la economía, se van mitigando las condenas (cf. A. Fernández, 2005: 1388).

sociedad. A través de la representación o participación por medio de partidos políticos y/o grupos sociales, se expresan los intereses de distintos sectores sociales.

La función de la política será la toma de decisiones vinculantes a través de los medios y recursos de que dispone. A medida que los problemas a atender se hacen más técnicos o complejos, la administración de los mismos puede ser tecnocrática. Históricamente, la formación de los estados modernos, contribuyó a la diferenciación y especialización de este ámbito.

El tercer subsistema o esfera claramente diferenciada en las sociedades modernas es el *ámbito cultural*. Incluye tanto el conjunto de artefactos como los modos pautados de vida de un grupo. Es el ámbito de las formas simbólicas que exploran y expresan las situaciones existenciales humanas; las maneras en las que los hombres expresan la muerte; la tensión entre la naturaleza animal y humana. El ámbito cultural abarca el arte, las mitologías, etc. D. Bell considera que “el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación de 'yo' para lograr la autorrealización” (: 26). En la cultura moderna hay una búsqueda de experimentalismo, de deseo de captación de toda experiencia. Nada está prohibido, todo debe ser explorado sin reconocer límites o fronteras. Este parece ser un rasgo del ámbito cultural moderno. Como consecuencia del cambio en el sistema social y de la diferenciación, al abarcar esta esfera cultural el conjunto de las formas simbólicas, la religión estaría ubicada como una parte del subsistema cultural, aparte de la poesía, la pintura y la ficción. De acuerdo con D. Bell, se incluirían las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, los relatos para abordar la muerte, la tragedia, la obligación, la redención del alma, la piedad, el sacrificio (: 25). Al secularizarse la cristiandad de antaño, la cultura se emancipó, se diferenció o se separó de la religión, y ésta perdió la centralidad que tuvo en el sistema social, perdiendo funciones que ahora son consideradas como no religiosas, tales como

la sanidad, por mencionar un caso. En esta nueva situación de la religión se plantean una serie de problemas que quisiéramos plantear para concluir este apartado de la diferenciación.

Si en la sociedad secularizada cada subsistema tiene sus propios criterios o lógicas de acuerdo con sus funciones, ¿cuál es el papel de la religión institucionalmente organizada en estas sociedades donde predominan los principios funcionalmente racionales? Esta es una preocupación importante en la presente investigación.

Mardones considera que las religiones institucionalizadas no saben cómo asentarse en las sociedades modernas superdiferenciadas, funcionalistas y democráticas (1993: 119). Primero, la religión tendría que nombrar y definir los problemas.

Niklas Luhmann piensa que la función especial de la Iglesia es la espiritual: “resuelve contingencias”, “hace posible reducciones de complejidad últimas y fundamentales”. Da sentido a situaciones aparentemente sin sentido, tales como la muerte. Motiva la acción humana (cf. Dobbelaere, 1994: 62). Considera Luhmann que esta función es la esencia de la iglesia y lo que le da identidad. Sin embargo, critica lo que él llama servicios auxiliares, los cuales tienen que adaptarse a los deseos y las normas de los clientes, y como resultado pierden su carácter religioso específico; en consecuencia, sobreviene una confusión. Exhorta a la teología a reflexionar sobre el cambio de funciones espirituales a funciones auxiliares demandadas por el entorno. Cree que los teólogos deberían indagar por el significado de la secularización para la identidad del subsistema religioso (: 62). Continuaremos con otra noción común a las distintas posturas sobre la secularización.

b. Declinación

La religión al dejar de ser el centro del sistema cultural por el proceso de diferenciación, cambió su ubicación en el todo social. También, y como consecuencia de lo anterior, perdió funciones que antes realizaba. Si las pautas establecidas reducen su influencia social, podemos hablar de desinstitucionalización o declinación. La secularización sostiene la reducción de creencias en otro mundo, en el más allá, según la versión cristiana. Berger y Luckmann consideran que el origen de la crisis moderna de sentido en el Occidente, se encuentra en la declinación del cristianismo (cf. 1997: 71). Esta idea estaba en el debate de la secularización en los años sesenta. Incluso se llegó a hablar del “fin de la religión”, pues la racionalización y la diferenciación se acentuaban, al igual que la afirmación del individuo. Esto, dice D. Hervieu-Léger, hacía pensar como ineluctable la reducción continua del campo religioso en las sociedades modernas (cf. 1996: 23). Puede resultar obvio, pero la referencia a las tesis de la secularización sobre el retroceso de la religión en la sociedad moderna eran las iglesias cristianas. Había preocupación por el problema del vínculo social y la base de una creencia común que generaba la religión. Esta había dictado las pautas de la conducta, mientras que la secularización sostiene una motivación religiosa cada vez menor en las personas. Se habló de declinación en relación con un pasado religioso cristiano, como disminución o erosión en la creencia y en la práctica religiosa. En relación con la asistencia a los templos, los “Berger” y Kellner afirman: “Los pomposos edificios ceremoniales que aún se mantienen en pie aparecen como museos [...]” (1979: 103). Puede hablarse tanto de un descenso del sistema de control externo de la religión, como de un descenso de las creencias religiosas tradicionales. Al perder el monopolio en la orientación de la acción, nuevos elementos toman su lugar contribuyendo a su marginación. La cultura materialista desempeñó un papel en la increencia, pues empezó a reconocerse una moral

secular en oposición a una moral religiosa. La técnica aumentó el bienestar y al aplicarse a la medicina, las enfermedades retroceden. También. L. Shiner habló del descenso de la religión o descristianización (cf. Dobbelaere, 1994: 8). En el período de los años sesenta aún no se habían delimitado las dimensiones de la secularización que permitieran llevar a cabo estudios empíricos, pero gradualmente fueron apareciendo estos estudios que discriminaron también espacios sociales donde la secularización era baja.

El descenso o declinación de miembros activos en las iglesias por los cambios estructurales de la sociedad, relegaron a la religión a una estructura privada. A continuación revisaremos esta noción.

c. Privatización

En términos históricos, los movimientos políticos que buscaron independizar al Estado del fenómeno religioso, pueden pensarse como parte de la tendencia estructural de diferenciación, pues buscaban limitar o encerrar a la religión en una esfera o ámbito distinto al espacio público o político, para reducir su injerencia. J. Casanova considera que “Ideológicamente, la privatización está bajo el mandato de las categorías liberales de pensamiento que impregnan la política moderna y las teorías constitucionalistas” (2000: 62). En otro texto, el mismo autor concibe la “privatización de la religión” como una precondition para la política democrática liberal moderna (2007: 1). Por su parte M. Fernández del Riesgo considera que una laicidad bien entendida reivindica un espacio público libre para el concurso respetuoso y dialogante de las ideologías, pensamientos y creencias (2010: 88). Recordemos que “laicidad” es otra manera de nombrar la diferenciación y autonomización (o emancipación) de la política respecto de la religión institucional.

En la sociología, de acuerdo con J. Casanova, “Las formulaciones más elaboradas y sistemáticas de la tesis sobre la privatización de la religión se encuentran en las obras de Thomas Luckmann y Niklas Luhmann” (2000: 57). N. Luhmann se ocupa de la diferenciación como autonomización de esferas respecto a la centralidad que ocupó la religión. Esto requirió procesos de exclusión e inclusión. La capacidad para ocupar posiciones en la sociedad diferenciada, requiere capacidades, competencias que se tradujeron en roles de funciones específicas y se manifestaron “en público” como electorado, estudiantes, consumidores, para diferenciar posiciones. La privatización dirá N. Luhmann “emerge estructuralmente como una consecuencia de la diferenciación funcional y de la inclusión” (citado por Dobbelaere, 1994: 63). Por su parte, Th. Luckmann nos dice que esta segmentación social dejó intersticios, amplias áreas de la vida de los individuos quedaron indeterminadas, desestructuradas, son áreas de “libertad”, de autonomía del sujeto moderno, consideradas por este autor un tanto ilusorias. De aquí surgió lo que llamamos “esfera privada” (cf. Dobbelaere, 1994: 55).

Puesto que las esferas laicas o seculares están orientadas hacia objetivos específicos (piénsese en la economía o en la política, por ejemplo), las acciones son instrumentales, lógicas, racionales. En la esfera privada están incluidos la familia, los grupos étnicos, el individuo. En el proyecto liberal, también la religión quedó ubicada en esta esfera. Las cuestiones religiosas se plantearon como un asunto privado, con vigencia sólo para las relaciones personales o para la comunidad de creyentes. Los principios que rigen el espacio privado están vinculados con el afecto y el amor, por tanto no siguen una lógica instrumental o funcional. En algunos países persiste discusión respecto al grado de incursión de la esfera pública en la privada, específicamente en algunos como el educativo; todavía es objeto de continua lucha política. El conflicto se refiere a los derechos y deberes del Estado para organizar la

educación. El resultado ha derivado en la creación de un sistema educativo público o estatal y un sistema educativo religioso privado. Dobbelaere considera que el control sobre la educación, el contenido del plan de estudios, la inclusión o exclusión de la religión en las escuelas públicas y los derechos y los deberes de ambos sistemas, permanecen como asuntos políticos persistentes. Influye la situación sociocultural y religiosa, donde se presentan tales discusiones. El autor plantea de manera aguda: “¿Debe la educación ser funcionalmente racional para la esfera □pública□ o debe también estar relacionada con la esfera □privada□ y sus valores?” (1994: 56). Creemos que se tendría que analizar tanto a los sujetos involucrados como explicitar los intereses de cada parte, para reflexionar sobre su legitimidad y evitar decisiones meramente arbitrarias.

La distinción entre lo público y lo privado es una separación para entender la privatización de la religión.⁴¹ Sin embargo, varios autores, incluido J. Casanova, K. Dobbelaere, J. Habermas, etcétera, han mencionado las incursiones de la esfera pública en la privada. La incursión se refiere a la secularización del ámbito privado, especialmente la familia, pues Dobbelaere considera que un enfoque técnico puede tomar precedencia sobre uno moral (cf. 1994: 58). El impacto de los criterios de la esfera pública también se percibe en el enfoque moral sobre el control natal, el aborto, el divorcio. La secularización ha penetrado el espacio privado de las familias. Muchas parejas, para determinar el número de hijos que tendrán, utilizan criterios de costo-eficiencia para lograr lo que consideran desarrollará la felicidad marital. No obstante estas decisiones “seculares”, muchas de estas familias envían a sus hijos a las iglesias a recibir instrucción religiosa, como un auxiliar para la familia a fin de socializarlos éticamente. De ahí que no podamos hablar de situaciones familiares totalmente

⁴¹ Aunque hay varios tipos de feminismo, en general, desde esta perspectiva, hay un rechazo de la distinción “público-privado”. Consideran que lo político está en todas las relaciones personales, incluidas las relaciones de pareja.

seculares. Dobbelaere refiere grupos de presión para que se modifique la legislación sobre estos temas. Hace poco eran asuntos sancionados sobre la base de normas morales y religiosas y hoy, sostiene, se hacen intentos por retirarlas del ámbito de la religión, y reducir estos temas a sus aspectos técnicos con miras a la solución de un problema (cf. 1994: 57).

También se ha argumentado que la privatización de la religión preserva la libertad de conciencia, resguarda la intimidad individual, para optar por una creencia religiosa o por la increencia. En una situación de pluralismo se elimina la pretensión de regular todas las áreas de la vida desde una visión que se presenta como única y verdadera. Y esto fomentaría la paz. Ahora es el propio individuo el que tiene que buscar y articular un sentido a su existencia. Es una búsqueda subjetiva y personal. Ante una gama de representaciones, y en virtud de su autonomía, el sujeto moderno elige y construye su propio sistema. La influencia de la religión establecida se vuelve marginal para el sujeto moderno que unas veces “cree sin pertenecer” y, en otros aspectos, “participa sin creer”. El individuo se siente con capacidad de reflexión y libertad para desarrollar, sin mediaciones, una autocomprensión ética y una concepción personal de “vida buena”.

A mediados de los años sesenta, el Concilio Vaticano II aceptó la legitimidad de la era moderna. Sin embargo, la Iglesia católica ha rehusado a mantenerse en el ámbito privado. Nuevos acontecimientos en la historia contemporánea provocarán reflexiones y debates sobre la situación de la religión dos décadas después del debate de los años sesenta. Incluso algunos autores consideran que puede haber formas legítimas de participación religiosa en el espacio público moderno, y que pueden desempeñar nuevos papeles, aunque ya no sea el de integración social por la diferenciación que ha ocurrido en la modernidad y por el reconocimiento del pluralismo en los estados laicos.

Actualmente el paradigma de la secularización lo asumen con cautela los estudiosos de la religión, y asumen algunas críticas a las posiciones radicales que predecían la eliminación de la religión. Así pues, en la tercera fase, podríamos hablar de un revisionismo.

3.2.3 La secularización en cuestión a partir de los años ochenta

En el prólogo de la versión española de *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas* de R. Inglehart, J. Díez Nicolás presenta un panorama de la década de los años ochenta del siglo pasado, que nos permite ubicar el cambio de tono en el debate sobre la teoría de la secularización. En esta década surgió la amenaza de la inflación y el paro. También, hubo procesos de empobrecimiento en países menos desarrollados. Las grandes corporaciones económico-financieras conocidas como multinacionales, iniciaron la globalización de estructuras y procesos económicos para sustituir el capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX por un capitalismo financiero (cf. 1990: XII). A estas alturas del desarrollo económico, W. Kersting considera que el mercado, como orden de libertad inmanente, se ha emancipado de toda instancia de mantenimiento moral trascendente (cf. 2007: 2). Recordemos cómo en el período precapitalista, los empresarios concebían su actividad como una profesión; en términos morales, se sentían orgullosos de ofrecer empleos y de ayudar al mejoramiento de sus ciudades. Al final de los años ochenta del siglo XX, ocurrió el derrumbamiento de los sistemas comunistas del Este de Europa. Alemania se reunificó. La guerra del Golfo Pérsico era reciente. La potencia mundial predominante incrementó su armamento con una enorme capacidad de destrucción de la civilización.

En el nivel político, en los países persistía la idea de un crecimiento económico ilimitado. Los llamados estados del bienestar gastaban cada vez más. Otros países también buscaron modernizarse. Nigeria empieza y China avanza muy rápidamente en su modernización durante estos años. El mercado, dice O. Paz, ha minado todas las antiguas creencias y en su lugar ha instalado una pasión: la de comprar cosas y consumir (cf. 1993: 132). Las fábricas producían millones de cosas. Mucha gente empezó a tomar conciencia de que los recursos del planeta son finitos y de que el abuso de su consumo deterioraba el equilibrio natural. Esto implicó una crítica a la modernidad que concibió un planeta capaz de “reciclar” indefinidamente los desechos que el hombre producía a través de la industria y el consumo. Sobre todo las generaciones jóvenes se percataban de los efectos en la biosfera del crecimiento económico ilimitado. Los ecosistemas empezaron a resentir estos efectos. Incluso el reciclaje utiliza energía y ésta es cara, pues el petróleo es escaso y también contamina⁴². Surge así una crítica a la idea ilustrada del “progreso”. Para los “Berger” y Kellner, el movimiento ecológico expresa un espíritu antitecnológico, y surge un deseo de una especie de retorno a una forma de vida no-urbana (cf. 1979: 195). Por su parte, Ch. Taylor considera que muchos jóvenes siguen sus instintos espirituales y buscan experiencias directas de lo sagrado; persiguen una profundidad espiritual en la espontaneidad. Esto puede provenir de una profunda insatisfacción con una vida encasillada totalmente en un orden inmanente, vacío o desprovisto de todo orden superior en la modernidad occidental. Lo ilustra el lema de una canción de Peggy Lee:

⁴² Georgescu-Roegen, economista de origen rumano considera que hasta las bolsas biodegradables hechas con fécula de maíz, requieren grandes extensiones de terreno que suelen ser sustraídas a los bosques, únicos sumideros ecológicos de CO₂, y además, estas acciones suben el precio del maíz, fuente de alimentación en extensos territorios del planeta. Por otra parte, la producción de bolsas de papel es aún más cara pues utiliza árboles, que producen oxígeno, y la fabricación de papel genera descargas de residuos químicos que contaminan los ríos. Además, la energía para transportar las bolsas de papel, es diez veces mayor a la energía empleada para transportar bolsas de plástico, porque su peso es mayor (cf. J. García Camarero, 2009: 3). Esto ilustra algunos aspectos de las dificultades del reciclaje, lo que apoyaría la tesis del “no crecimiento” de la economía, y de encontrar formas más adecuadas para el planeta y para la distribución de los bienes entre la población.

“Is that all there is?” (cf. Ch. Taylor, 2007: 506). Se plantean los jóvenes si no tiene que haber algo más en la vida que las definiciones comunes de éxito social e individual que nos asignan. Esta búsqueda personal, para este autor, puede ser fácilmente codificada en el lenguaje de la autenticidad. Cada uno desea encontrar su camino, y podríamos pensar que la pura inmanencia no lo cubre.

Por otro lado, la expansión del Estado y su enorme gasto empezaron a producir desconfianza en los ciudadanos. Surge un pesimismo sobre el futuro y una crítica a la racionalidad, la autoridad, la ciencia y la tecnología. A. Greeley, uno de los primeros críticos de la teoría de la secularización, nos habla de la respuesta de un estudiante universitario en una encuesta:

La verdad es que la ciencia no ha podido decirnos qué es realmente la vida. Era natural que la tomásemos en serio durante un siglo poco más o menos. Nos dio toda clase de interesantes juguetes nuevos, pero hoy hemos llegado a descubrir que hay muchos problemas que la ciencia es incapaz de resolver, y por ello recurrimos a otras creencias [...] (1974: 183).

El individuo insatisfecho busca un sentido. D. Hervieu-Léger (1996: 30) habla del ascenso de “demandas de significado” no satisfechas por las ideologías modernas del progreso, lo que obliga a considerar el lugar de la religión en las respuestas que se han dado a tales demandas. Se presentan nuevos movimientos religiosos en ascenso, algunos de tipo integrista o fundamentalista. También habrá otras reorientaciones del creer. Esto vuelve al primer plano la problemática de las relaciones de la modernidad —ahora en crisis— con las diferentes tradiciones religiosas.

La teoría de la secularización, que predecía la pérdida de la religión, comienza a cuestionarse para entender o explicar los nuevos movimientos religiosos. El cambio de tendencias religiosas hace mirar con escepticismo la antigua teoría, y la secularización vuelve a ser objeto de vivo debate sociológico y religioso en el mundo académico. Ante la presencia de nueva evidencia, ya no se distingue una relación estable entre práctica, creencia religiosa y modernización, como lo pronosticaba la teoría. El mosaico de

expresiones religiosas es muy variado y se presenta en el corazón mismo de la modernidad. La vitalidad y el fervor religioso de alguna manera desmienten la idea de secularización que concluía la declinación del cristianismo. El reposicionamiento de la religión polariza el debate entre quienes consideran a la teoría como invalidada y quienes no aceptan este punto de vista. J. Casanova habla de cuatro elementos o factores que influyeron en la reconsideración del lugar y función de la religión en el mundo moderno: la revolución islámica de Irán; el ascenso del sindicato Solidaridad en Polonia; el papel del catolicismo en la revolución sandinista y en otros conflictos políticos por toda Latinoamérica; y el resurgimiento del fundamentalismo en la política norteamericana (cf. 2000: 15). Estos factores de la recomposición religiosa consideran únicamente a las iglesias cristianas y al Islam. Habría que contemplar aparte a ese mosaico de nuevos movimientos no vinculados a religiones institucionales o establecidas. Desde inicios de los años sesenta, los estudiosos del fenómeno religioso identificaron nuevas búsquedas espirituales —ubicadas en el primer capítulo de este trabajo como laicas o seculares—, en un contexto de revueltas estudiantiles, contracultura y liberación sexual, etc.. Algunas recomposiciones religiosas ocurrieron fuera de la ortodoxia cristiana. Encontramos el crecimiento de las religiones no cristianas de origen oriental, las cuales empezaron a pulular por las ciudades modernas.

K. Dobbelaere refiere algunos grupos: Cienciología, Meditación Trascendental, *New Age*, el movimiento Hare Krishna (1994: 78). Éstos se han presentado como una exploración autónoma y opuesta a la simple rendición a la autoridad eclesial; constituyen una crítica al moderno agente disciplinado y funcional. En algunos casos había un maestro carismático, el “gurú” del grupo.

J. M^a. Rubio indica que en estos movimientos se hace una valoración positiva del cuerpo. Lejos de ver el cuerpo como un objeto de ciencia natural, lo ven como un

lugar de corrientes espirituales. La plenitud espiritual se asoció con la búsqueda de la salud, por eso parten, normalmente, de tipos alternativos de medicina y buscan una armonización del hombre con la naturaleza. En la ascesis tradicional cristiana se menospreció el cuerpo e incluso se le mortificó. En los nuevos movimientos, el cuerpo debía participar del perfeccionamiento de la conciencia. De ahí los ejercicios corporales y espirituales (cf. Rubio, 1998:15). La nueva mística no se mueve en el orden de las creencias, sino en el de las experiencias. Se buscan experiencias espontáneas, de contacto emocional inmediato con lo sagrado para lograr balance e integración.

La diversidad de movimientos ha estimulado a autores de la sociología de la religión a realizar estudios para establecer tipologías sobre el estado de la cuestión. Hervieu-Léger (1996: 28,29) habla de tres fases principales de un panorama: la primera, la llama “espiritualizadora”, y está constituida por grupos y redes más o menos informales que toman sus temas de diferentes tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, combinándolas. De las profundidades del inconsciente la persona moderna redescubre lo mágico. Brujos, videntes, astrólogos, recuperan antiguos roles. La persona valora la búsqueda individual, la realización interior y el desarrollo personal vinculado a un “enriquecimiento de la conciencia”⁴³. Otra fase es la “conversionista” en la cual movimientos cristianos incitan a la renovación de las iglesias. Insisten en la necesidad del cambio interior que se puede efectuar en todo creyente. La renovación carismática, de inspiración protestante, llega también a la Iglesia católica. La tercera fase es “restitucionista”. En esta etapa de nuevos movimientos religiosos, se habla de restituir a las instituciones religiosas su capacidad de influencia directa que tenían en la

⁴³ Los “Berger” y Kellner consideran estas búsquedas como signo de descontento ante una modernidad que enfatiza el orden, la planificación, la regulación burocrática de las instituciones. Sobre todo los jóvenes conciben ese orden como opresor, que pretende la dominación y el control. Se rebelan y buscan vías alternativas que los liberen de los controles racionales. Anhelan espontaneidad, encuentro personal. En sus gestos y atavíos (pelo largo, olor corporal, desgarrada indolencia, etc.) expresan su hostilidad frente a las normas y a las estructuras funcionales. Algunos se refugian en la música rock y en las drogas para liberarse de los controles racionales. (1979: 193, 192, 195, 196,201).

sociedad⁴⁴. Esta idea será retomada y elaborada teóricamente por otros autores en las siguientes décadas.

Ante el auge religioso, los críticos de la teoría de la secularización no aceptan tal teoría. La capacidad de resistencia de prácticas como peregrinaciones, ritos de curación, cultos a los santos locales no habían desaparecido en Europa en la segunda mitad del siglo XX. En 1999 P. Berger⁴⁵ se percata de que la modernidad tardía no siempre lleva al descreimiento y a la irreligiosidad. Percibe que las religiones ortodoxas, fundamentalistas o tradicionales están creciendo casi por todas partes (cf. Lenoir, 2005: 30). El tele-evangelismo norteamericano y la alianza entre la derecha cristiana norteamericana y la política, “teologizan” las relaciones internacionales al pensarlas en términos de *imperio del mal* o *eje del mal* con el presidente Reagan en los ochenta, o después con el presidente Bush Jr. (cf. F. Lenoir, 2005: 105). El resurgimiento islámico, el posterior ataque a las Torres Gemelas de Nueva York y al Pentágono en septiembre de 2001 y la rápida difusión de protestantismo evangélico por Latinoamérica, suscitan cuestiones a investigar para explicar este resurgimiento religioso, en algunos casos, conservador. El crecimiento del evangelismo ha sido grande:

representa aproximadamente a un cuarto del panorama religioso norteamericano, más de cuarenta millones de personas en Suramérica y casi tantas en el África subsahariana; ha aumentado en China continental, en Filipinas, en Corea del Sur, en el Caribe, en Europa del Este y Europa occidental (representa ya un tercio de los protestantes franceses) (F. Lenoir, 2005: 65-66).

⁴⁴ Esta autora menciona que pertenecen a esta tercera fase “Algunas corrientes fundamentalistas protestantes que pasaron, a principio de los años setenta, al activismo político, así como ciertas corrientes católicas integristas, constituidas en redes transnacionales [...]” (D. Hervieu-Léger, 1996: 29).

⁴⁵ Recordemos que P. Berger en los años sesenta fue uno de los pensadores que perfiló la Teoría de la secularización. En el período actual, asume una posición distinta en el texto *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C. Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich., Eerdmans Pub.Co., 1999.

La rama más grande del evangelismo es el pentecostismo, que insiste en el contacto directo y emocional con la presencia divina a través de la fuerza del Espíritu Santo. En sus comunidades de encuentro, traducen referencias estables, verdades sólidas, expresión de sentimientos, y vínculos comunitarios, que contactan con la angustia del individuo moderno frente a la incertidumbre⁴⁶. También en la Iglesia católica se organizaron estos movimientos carismáticos que, de acuerdo con F. Lenoir, expresan un deseo de vivir en la sencillez y radicalidad evangélicas. Se convierten en espacios de oración, de vida contemplativa, de solidaridad (2005: 90).

En relación con los católicos, en términos porcentuales, R. Casillas nos dice que las proporciones de católicos en el mundo son: América (51%), Europa (26%), Asia (10.5%), África (10.5%) y Oceanía (2%). El 72% del total de católicos en el mundo está en los territorios de menor desarrollo (América Latina, Asia y África) (cf. 2002-2003: 47).

En las reflexiones sobre estos nuevos fenómenos, destaca la situación de incertidumbre generada por la modernidad, que minó las certezas de las que vivió la gente durante mucho tiempo. Este *quantum* de religiosidad es el que sobrevive a la secularización como “signo inequívoco de una nueva y apasionada búsqueda de raíces en el corazón mismo de la modernidad” (G. Giménez, 1994: 264). A continuación expondremos de manera un tanto sumaria algunas críticas a la teoría de la secularización. Nos apoyaremos sobre todo en el texto, ya referido, de V. Esteban por considerar que recupera una bibliografía actualizada y una exposición sinóptica que nos permite identificar con claridad algunas posiciones y argumentos en contra y a favor de la teoría en cuestión.

⁴⁶ En 1974, en Suiza, se realizó el Congreso internacional para la evangelización mundial organizado por el protestantismo. Los representantes declararon en el congreso el objetivo de acelerar el movimiento de expansión planetaria del evangelismo, pues declaraban que en el mundo había más de dos mil setecientos millones de personas sin evangelizar (cf. F. Lenoir, 2005: 84,85).

En contra de la teoría de la secularización. H. Hadden en su artículo “Toward Desacralizing Secularization Theory” (1987) elabora algunas críticas a la teoría de secularización (cf. Esteban, 2006: 9). Considera que el concepto de secularización está orientado por una preferencia ideológica y doctrinal antes que teórica⁴⁷. Sostiene que ya los padres fundadores de la disciplina tenían un pensamiento secularizador, fruto del enfrentamiento entre la Europa liberal y la religión⁴⁸, y ellos mismos transmitieron este elemento a los teóricos que retomaron las ideas por los años cincuenta y sesenta. Éstos hablan de un pasado dominado casi en su totalidad por lo religioso, sin aportar pruebas o datos suficientes para establecer estas afirmaciones. Además de la escasez de datos, considera que es un problema el establecer cómo medir satisfactoriamente la secularización. Sostiene que los teóricos de la secularización tampoco se han ocupado de refutar hipótesis alternativas a la secularización y sobre el cambio religioso (cf. Esteban: 10). En este punto, J. Casanova está de acuerdo en la necesidad de confirmar la suposición de que los europeos premodernos eran más religiosos que los modernos. De otra manera sería infundada, y llevaría a contemplar la historia como progresiva evolución de la humanidad desde la superstición a la razón, desde la religión a la ciencia, desde la creencia a la incredulidad (cf. 2000: 32). Sin embargo, Casanova, considera que de ahí no se sigue que debemos abandonar toda la teoría, como veremos más adelante.

⁴⁷ De acuerdo con N. Abercrombie, S. Hill y B. Turner, en *Diccionario de sociología*, “Ideología” es un “cuerpo de creencias de gran coherencia interna organizada en torno a unos cuantos principios y valores fundamentales. Son ejemplos de ella el comunismo, el fascismo y algunas variedades del nacionalismo”. Con frecuencia “están en oposición a las instituciones dominantes y juegan un papel en la organización de sus defensores en sectas o partidos”. (1986: 129).

⁴⁸ En esta misma línea de crítica, J. Martínez juzga como ideológico el *proceso de secularización* al sostener que fue forjado como “arma de combate” en la historia de la lucha de las ideas y utilizada al inicio contra la presión social de la religión institucionalizada. También alude al proyecto de E.J. Holyoake que usó el término “sociedad secular” para designar una organización de libre-pensadores para interpretar la vida sin recurso a lo sobrenatural (cf. 1978: 45). Sin embargo, creemos que más bien, J. Martínez se está refiriendo al secularismo, el cual hemos mencionado en una nota de pie anterior en este capítulo.

Por otro lado, H. Hadden considera que la relación entre modernidad y secularización no es confirmada por las variaciones. Pone por caso a los Estados Unidos, que es un país moderno pero con altos niveles de participación religiosa si se le compara con Europa. Sugiere este autor que la teoría de la secularización no tiene un alcance general, y tal vez sólo se pueda aplicar a un período de la historia europea. Y si no podemos verificar el proceso secularizador, no tendríamos por qué aceptar su formulación general. Respecto de Europa, el último P. Berger acepta que la participación religiosa es muy baja, pero considera que la creencia no ha desaparecido; y por ello es muy difícil sostener un proceso general de secularización (cf., Esteban: 12). También acepta la secularización en una élite secular muy influyente de las humanidades y las ciencias sociales, tanto en Europa como en EEUU. Son influyentes porque proporcionan definiciones oficiales de la realidad.

En el mismo texto se alude a Martin (2005) quien considera que aunque el cristianismo haya disminuido su influencia, de ahí no se sigue que la religión también haya disminuido. Podemos pensar en la permanencia de una religiosidad humana con independencia de las religiones institucionales. Tal cuestión se fortalece con el surgimiento de los movimientos religiosos que hemos comentado. Para este autor, es difícil probar que el cambio religioso es irreversible, y tal vez ni siquiera sea falsable, pero la teoría no extiende sus análisis más allá de la modernidad, o no han realizado tales análisis de manera sistemática (cf. Esteban: 11). Para este y otros autores que no aceptan la teoría de la secularización, el fervor religioso exhibe que la secularización no ha afectado a la conciencia, las creencias y las prácticas, aún cuando se pueda reconocer que ciertas instituciones religiosas han perdido poder e influencia. Desclericalización no es sinónimo de irreligiosidad. Al hablar de cristianismo, si nos alejamos de Europa y nos vamos a Norteamérica o al Tercer Mundo, la tesis de secularización casi parecería

no tener sentido. Sobre todo si consideramos la emergencia de movimientos religiosos con un gran dinamismo en estos últimos lugares.

Esta idea anterior es aceptada por J. Casanova, quien a partir de los datos reunidos en *Religion in Today's World*, de Frank Whaling, constata que desde la Segunda Guerra Mundial, en general, la mayoría de las tradiciones religiosas en casi todo el mundo han experimentado un crecimiento, o bien han mantenido su vitalidad, a pesar de los grandes avances en la industrialización, con excepción de los países comunistas, donde la decadencia religiosa fue impuesta por el Estado, y el declive en Europa Occidental (cf. 2000: 45).

Otro autor referido por Esteban, quien considera insatisfactoria la tesis de la secularización, es Rodney Stark (1999). Igual que el último P. Berger, Stark no acepta que se haya producido la secularización de las conciencias individuales. Además, considera un mito la irreversibilidad de la secularización, pues el renacer religioso del Este de Europa después de décadas de monopolio ateo impuesto, lo refuta. La tesis, además, no permite explicar las variaciones empíricas (cf. Esteban: 13). R. Stark considera que la necesidad de la religión es persistente por distintos motivos: privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, o cualquier otra carencia (cf. Esteban: 14). La gente busca recompensas cuando no hay medios alternativos. La religión ofrece una guía para obtenerlas. Stark aplica una analogía microeconómica para pensar lo religioso en términos de demanda y de oferta. Dado el pluralismo moderno, la demanda es muy diversa, pero considera que los monopolios institucionales (la oferta), sostenidos de muchas maneras, muestran apatía hacia la demanda de los individuos, por eso las sectas están teniendo éxito para satisfacer ciertos segmentos de mercado (continúa la analogía). Habla de un clero semi-atteo, perezoso e indolente para atender al público, clero pagado por sus monopolios. Se refiere al clero

católico, pero también al clero protestante. Admite que un protestantismo emprendedor ha entrado a América Latina, y está estimulando nuevas respuestas católicas, y esto explica el renacimiento religioso en estos lugares (:16).

También, si consideramos la fase “restitucionista” mencionada por Hervieu-Léger, en la cual se habla de restituir a las instituciones religiosas su capacidad de influencia directa en la sociedad, podríamos pensar en lo que se conoce como *desprivatización de la religión*. Tenemos que ser claros. La lucha del poder civil para separarse (laicidad) como ámbito político autónomo respecto del poder que ejercía la Iglesia, fue necesaria. El Estado necesitaba configurarse y para ello requería autonomía, distancia. Pero como señala J. Casanova, mantener el muro de separación entre “religión” y “política” en una época donde los estados son fuertes, puede resultar injustificado (2007: 15). Y agregaríamos que hoy puede resultar arbitrario mantener la privatización o marginación de la religión. Varios pensadores coinciden en los elementos de liberación y fuerza crítica que contiene la religión en Occidente. No nos estamos refiriendo a una reposición en el poder político de la jerarquía eclesiástica. Pensamos en algunos elementos doctrinales que podrían contribuir a la vitalidad de la vida democrática. Con la Teología de la liberación, hubo un ascenso de la religión en el escenario público, pues se dio una participación desde la religión en las luchas sociales y políticas de las regiones latinoamericanas. La religión nunca dejó de aparecer como factor de resistencia, de cambio. Gustavo Gutiérrez recuperó la teología escatológica cristiana para darle una dimensión política. Habló de “La irrupción de los pobres en la historia”, denominó a los proletarios *los pobres* de la Biblia (cf. Casanova, 2000: 16). Aunque esta corriente ha sido censurada por la Iglesia, sigue presente en Centroamérica como movimiento teológico. A. Sermeño hace una valoración de la teología de la liberación. Ante un quehacer teológico planteado como políticamente neutro, que se

presenta como un saber colocado por encima de los avatares históricos e inmune a los diversos condicionantes sociales, la teología de la liberación ha constituido una ruptura o una crítica frente a tales productos teológicos (cf. 2003: 94). Esta teología enfatiza un cristianismo ético desde la alteridad y dependencia de los oprimidos. Marca un prerrequisito para hacer teología: la reflexión sobre la vida concreta en la comunidad. Es reivindicativa y destaca la liberación. M. Fernández del Riesgo, al reflexionar sobre el discurso de sus teólogos, identifica varios sentidos de liberación implicados: liberación político-social de los sectores explotados como resultado de estructuras políticas y sociales opresivas. Otro sentido de liberación considera que el hombre tome las riendas de su destino responsablemente. Un tercer sentido es la liberación del pecado como raíz del mal y sufrimiento (cf. 1997: 192).

De acuerdo con esta teología, el oprimido, el “pobre”, ocupa un lugar privilegiado en la revelación, es el sujeto del Reino. La Iglesia debe denunciar la injusticia social y los creyentes combatir las condiciones de opresión que impiden la liberación de los marginados. Para A. Sermeño se trata de una teología política porque asume una actitud comprometida y contrahegemónica (2003: 96). La teología de la liberación reformula la dimensión escatológica del mensaje cristiano desde las condiciones de exclusión de millones de personas en el mundo. Estima Sermeño que al asumir un compromiso de promover la justicia social con todas sus consecuencias de persecución, acoso y martirio, tal teología significó algo más que un giro hermenéutico. Afirmar: “En Latinoamérica, efectivamente, la Iglesia católica ha estado tradicionalmente asociada con las élites del poder y sus intereses” (: 93). En un juicio de J.C. Scannone, en la teología de la liberación, la fe y la religiosidad no son opio del pueblo, sino fuerza de resistencia y fermento de liberación (1993: 102). La teología de la liberación generó una profunda reflexión teológica, pues presenta una imagen de Dios

que ama con particular intensidad a los pobres del mundo. Y este es un elemento universal vigente.

También en el mundo islámico hubo movimientos religiosos. J. Casanova (2000: 16) menciona que Franz Fanon escogió del Corán el término “los desheredados” para hablar de “los desheredados de la tierra”, que tendría un lugar central en la retórica de la revolución islámica. Una fuerza utópica contenida en los textos sagrados guió estos movimientos. Por sus contenidos orientadores, críticos y esperanzadores, han proyectado un mundo idealizado como alternativo al mundo realmente existente.

La religión en un mundo moderno de desigualdad e injusticia, contiene elementos para desarrollar un discurso de defensa de la justicia en la esfera pública. Respecto a este fenómeno de asunción de papeles públicos, Mary Douglas afirmó: “Nadie creía que las religiones tradicionales tuvieran la fuerza necesaria para inspirar revoluciones políticas de largo alcance” (Citada por J. Casanova, 2000: 17). Por su parte, Ch. Taylor relata una nota de Grace Davie sobre la fuerte crítica pública que algunos obispos anglicanos hicieron al gobierno de M. Thatcher después de la gran decadencia posterior a 1960 (cf. 2007: 532). Si se reduce la religión al ámbito privado, entonces se le limita a dedicarse al cuidado pastoral de las almas y se eliminan otras posibilidades en las que puede participar con la fuerza crítica de principios casi inobjetables, como el del amor al prójimo y en la defensa de los derechos humanos. Además, puede continuar dando respaldo y consuelo a los desvalidos y excluidos de los sistemas de protección social, sean nacionales o migrantes con escasas destrezas, expulsados de las organizaciones funcionales especializadas que se rigen con criterios de competitividad. Bajo este punto de vista podemos defender, junto con P. Berger, un proceso de “deseccularización” en relación con la privatización.

A continuación presentaremos algunas respuestas a las críticas a la teoría de la secularización

Respuestas a los críticos de la secularización. Algunos pensadores que creyeron en la teoría de la secularización, y la estudiaron como una teoría que permitía explicar el cambio social a partir de la comprensión del papel sustancial que la religión ha tenido como raíz de la cultura occidental, y de sus cambios en la modernidad, ahora son mas cautos al percatarse de nuevos fenómenos que ponen en cuestión tal teoría. Incluso algunos, como P. Berger, han “abjurado” de la teoría. Otros, en cambio, la siguen sosteniendo, aunque no todos aceptan la versión ortodoxa, sino que asumen las críticas revisionistas de historiadores y sociólogos.

Steve Bruce es un autor que defiende la ortodoxia, así como B. Wilson en 1985. Ambos siguen el modelo clásico de la secularización, que la vincula al proceso de modernización o industrialización, pero restringiéndolo al marco cultural occidental (cf. Esteban: 19). Desde esta perspectiva, lo que se está acotando es el marco, que algunos teóricos de la época suponían muchas veces de forma tácita. Esto permite a Bruce evadir la idea de que la secularización es una teoría que contenga una pauta universal de evolución social aplicable a otras sociedades. Incluso critica a P. Berger por abandonar la teoría que el mismo P. Berger contribuyó a perfilar en los años sesenta, al considerar ahora que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza. Bruce sostiene que esta teoría, en su versión ortodoxa, nunca se presentó con un alcance tan grande. Admite que las hipótesis de la secularización pudieran encontrarse en otras sociedades con similares variables causales al marco original, pero esto sería una cuestión empírica. Considera que los altos niveles de participación religiosa en los Estados Unidos es el caso favorito de quienes niegan la relación entre

modernización y secularidad. Sostiene que en su obra de 2003 aporta pruebas de que el cristianismo está perdiendo popularidad y poder en Estados Unidos, y que tiene una orientación cada vez más material y mundana. Y en relación con el ascenso de la derecha cristiana en dos recientes períodos del gobierno federal, no lo considera relevante en tanto no ha modificado el funcionamiento del sistema social (: 20). Admite como sensato no esperar una relación digamos lineal entre modernización y secularidad, pues esta última se puede retrasar en aquellos lugares donde la religión encuentre “otros quehaceres” o tareas, que el de conectar a los individuos con lo sobrenatural. Estos quehaceres pueden estar vinculados con ser garante de la identidad de un grupo y fortalecer la autoestima de personas inscritas en sociedades donde se sientan desafiadas, por ejemplo, el caso de los migrantes; o la defensa cultural de una etnia o nación, como el caso del catolicismo en Polonia frente al mundo soviético, o en Irlanda frente a la colonización protestante (cf. Esteban: 21). En muchos lugares, la iglesia en muchos lugares se ha convertido en grupo de apoyo que comparte valores. El desarraigo físico y cultural puede sobrellevarse mejor gracias a una religión compartida. La iglesia también tiene contactos con el mundo social. Incluso varios movimientos de renacimiento religioso en ciudades industrializadas tienen que ver con estas funciones de las iglesias, que retrasan la secularización. Una parte importante de la fuerza de la religión en Estados Unidos la constituyen los inmigrantes, para quienes una religión común con personas de orígenes similares, en el espacio religioso, les facilita su transición a la sociedad estadounidense. Ch Taylor considera que los grupos de identidad serán especialmente importantes para los inmigrantes recién llegados, sean cristianos, musulmanes o hindúes (cf. 2007: 515). La defensa de los derechos humanos y de valores humanistas frente a las esferas seculares, puede constituir otra de las tareas de la religión, lo que también retrasaría la secularización o ayudaría a mitigar sus efectos.

Taylor considera que de alguna manera la religión en Estados Unidos sigue siendo fuerte. Desde sus orígenes como país se ha visto a sí mismo como integrado. Conformado por diferentes estados, las antiguas iglesias establecidas fueron unificadas en la noción de religión de consenso civil, por la cual se garantizaba la libertad de conciencia a los individuos, pero relacionados éstos por esa religión civil que les permitía ser vistos como parte de este todo (2007: 523). Los norteamericanos conciben a su país como “una nación bajo un Dios”. A pesar de disidencias, este modelo sigue siendo fuerte en Estados Unidos, por lo menos para la mitad de la población, estima Ch. Taylor (: 527).

Sobre las críticas de Rodney Stark a la teoría de la secularización, Bruce responde criticando su modelo, en el cual se establece la analogía entre la persistente demanda y la negligente oferta religiosa por parte de algunos clérigos. El creyente es el cliente a captar mediante técnicas de mercado. Considera Bruce que la teoría de la elección racional funciona en ámbitos donde es alta la demanda pero la “lealtad a la marca es baja”. Estamos socializados en una cultura que nos permite maximizar con libertad: podemos cambiar de auto, de casa; pero para la mayoría de la gente, la religión no es una preferencia, sino una identidad social heredada e íntimamente relacionada con otras identidades compartidas. Sólo puede cambiarse tras un alto coste personal. A pesar de esto, reconoce que en sociedades con un comportamiento religioso reducido, la gente puede tener una actitud supuesta por el modelo de la elección racional. (cf. Esteban: 19). Es interesante que este modelo de la elección racional, de competencia abierta y libre entre ofertas religiosas y de mercados religiosos pluralistas, abunde en el panorama norteamericano.

Una teoría radical de la secularización que suponga la desaparición de la religión no puede sostenerse. La secularización no conlleva de manera fatal la desaparición del

fenómeno religioso. Los teóricos hablan de recomposición de lo religioso. Además, hemos visto cómo el contexto o el marco son relevantes. Las manifestaciones del fundamentalismo religioso islámico con el uso de la violencia, pueden explicarse, según R. Inglehart, por las condiciones de inseguridad material de las sociedades de donde provienen. Incluso cree que se pueden presentar reacciones fundamentalistas en sociedades industrializadas durante épocas de estrés (cf. 1990: 97); pensemos esto en relación con la avanzada reciente de la derecha religiosa norteamericana y su vinculación con la política presidencial. L. Ferry y M. Gauchet consideran, en el primer caso, que se trata de pueblos que no conocieron la laicidad ni la democracia y encontraron en la religión una “identidad nacional” fuerte en el marco de los procesos de descolonización (cf. 2007: 13). Minorías étnicas, culturales y políticas se han enfrentado y en algunos casos ha habido masacres. En el llamado mundo occidental la identidad ha pasado del eje religioso al eje de la ciudadanía. Esta es la que otorga identidad con independencia de las creencias individuales. Consideramos que este es uno de los aspectos positivos de la laicización para evitar la sacralización de la política.⁴⁹

J. Casanova interpreta estos movimientos fundamentalistas, dentro de la teoría de la secularización, como ejemplos de religión “privada” o “invisible” (2000: 17). También podemos pensarlos como reacción ante el mestizaje religioso, desconfianza ante las instituciones, refugio en la propia identidad, o marginación frente a los beneficios materiales de la modernidad.

⁴⁹ De acuerdo con M. Fernández del Riesgo, el fundamentalismo es “fanático” (*fanum*=lugar sagrado, templo) en su pretendida posesión exclusiva de la verdad absoluta. Es coactivo e intolerante. (cf. 2010: 154). Por su parte, J. Morales menciona el fundamentalismo religioso y lo nombra también integrista o puritanismo. En este fundamentalismo el sujeto se cierra al influjo de pensamientos que considera disolventes de sus estructuras y mentalidad tradicionales. Desea continuar profesando y viviendo del mismo modo sus doctrinas y prácticas rituales como si nada hubiera ocurrido en el entorno. Algunas tendencias fundamentalistas religiosas inciden en el orden temporal, mientras que otras se ciñen al culto, a las doctrinas, o a la interpretación de sus textos sagrados (cf. 2001: 38).

Desde la teoría de la secularización se planteó la fuerza coercitiva que tuvo el cristianismo en el pasado. Tal coerción suponía la subordinación a la comunidad y la negación de la autonomía del individuo. Esto permitió su supervivencia como sistema de creencias compartido. Desde estas premisas podemos preguntarnos si dado el grado de autonomía de que disfruta el hombre moderno y en un contexto de pluralismo, podemos esperar un sistema religioso de creencias compartido. En otras palabras, ¿el sujeto moderno estaría dispuesto a abdicar de su autonomía como en las sociedades premodernas?

Por último, en esta parte analizaremos la respuesta de teóricos que aceptan la secularización en relación con la crítica de que es confuso medir las cuestiones de religión y secularización y por tanto, que la evidencia empírica a favor de la tesis no puede considerarse fiable.

Varios autores sostienen que hay evidencia empírica para medir el éxito y el fracaso de las hipótesis y tesis de la teoría de la secularización. R. Inglehart y F. Norris han intentado demostrar que sí se presenta la secularización “entendida como la erosión de prácticas, valores y creencias religiosas y que se presenta sobre todo en los segmentos sociales más prósperos de las naciones postindustrializadas y seguras” (citados por Esteban, 2006: 17).

R. Inglehart inició en los años setenta investigaciones en los sistemas de valores en las sociedades industriales avanzadas⁵⁰. Las indagaciones documentan una

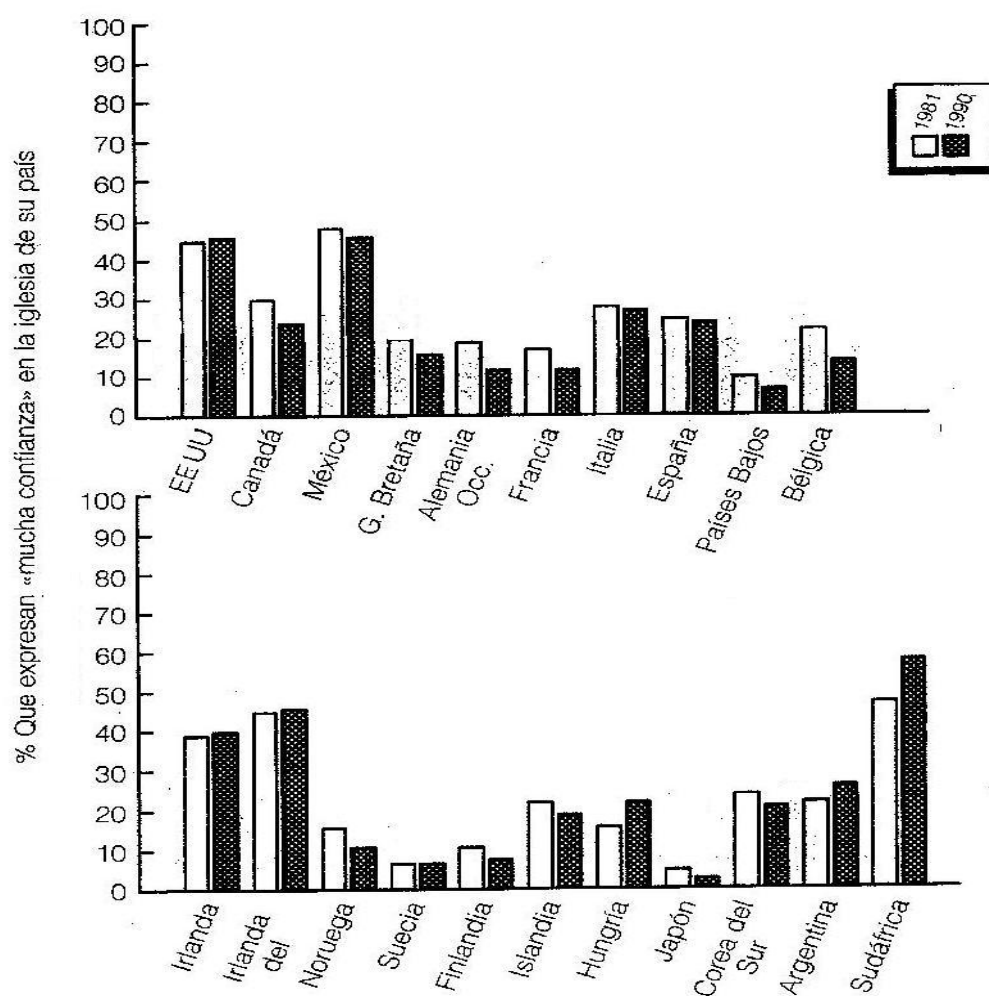
⁵⁰ Juan Díez Nicolás señala en el prólogo de *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas* (de Inglehart), que las primeras informaciones procedían del Euro-barómetro, realizado por el CEE y referían datos de sus países miembros entre 1970 y 1973. El segundo libro abarca estudios sobre el cambio cultural desde 1970 hasta 1986 así como de la investigación del Grupo de Estudios sobre los Sistemas de Valores Europeos, realizado en 25 países entre 1981 y 1982 (cf. Inglehart, 1990: XIV, XV). En este libro de Inglehart se presentan datos de más de 20 sociedades, incluyendo países tanto de Europa occidental como oriental, los Estados Unidos, México, África del Sur y Japón. Los investigadores ampliaron el ámbito geográfico para obtener nuevas perspectivas a partir de series temporales de datos. Hasta la publicación de este libro, llevaban diecisiete años observando y registrando los cambios. Para 1999 la muestra se había ampliado a cincuenta países y se distribuyó un CD-rom con ficheros de datos entre los investigadores participantes en el proyecto para detectar posibles fallos de datos o en la

disminución de la natalidad desde finales de los años sesenta en el mundo industrializado. En los ochenta, las tasas de fertilidad habían caído por debajo del nivel de reemplazo de la población en los Estados Unidos y en la mayoría de las demás sociedades industriales avanzadas. En la Comunidad Europea, las tasas de natalidad cayeron en las naciones en conjunto. Las tasas de divorcio aumentaron en todos los países — menos en Irlanda—, lo que el autor interpreta como debilitamiento de las normas ligadas a la religión y a la inviolabilidad de la familia (cf. Inglehart, 1998: 218, 220). Señala, además, que en las últimas décadas un número cada vez mayor de gente ha optado por tener hijos más tarde o no tenerlos en absoluto. Y esto le parece que refleja un cambio gradual en las normas tradicionales (: 222). También documenta mayor tolerancia hacia el homosexualismo en las sociedades modernas, a diferencia de las sociedades tradicionales donde existe más intolerancia. Por otra parte, en relación con los roles sociales de la mujer, tradicionalmente la maternidad se concibe como la más importante, vinculada a la crianza de los hijos y como fuente de satisfacción; pero Inglehart encontró que en los últimos años “esta asunción se ha venido cuestionando cada vez más a medida que un número mayor de mujeres ha pospuesto tener niños o ha renunciado a ello completamente para dedicarse a ejercer carreras fuera de casa” (1990: 214). En Europa confirma la disminución de la asistencia a la religión institucionalizada. En relación con la confianza hacia la iglesia, presentamos la siguiente gráfica⁵¹, obtenida de la investigación empírica de R. Inglehart.

documentación (cf. Inglehart, 1998: XIII). El archivo original se encuentra en la Universidad de Michigan. Siglo XXI ha editado en México *Human Beliefs and Values: A cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*, con los últimos datos publicados. Esta información, constituye un material valioso pues contiene series temporales que proporcionan elementos para interpretar el cambio cultural, el cambio de valores y el cambio religioso. En esta investigación nos interesamos por aquellos cambios vinculados con la secularización ya que son cambios lentos y ocurren en periodos amplios.

⁵¹ Esta gráfica y las tres siguientes corresponden al texto de R. Inglehart de 1990.

Porcentajes que expresan «muchacha confianza» en la iglesia de su país, en 1981 y 1990 en 21 países



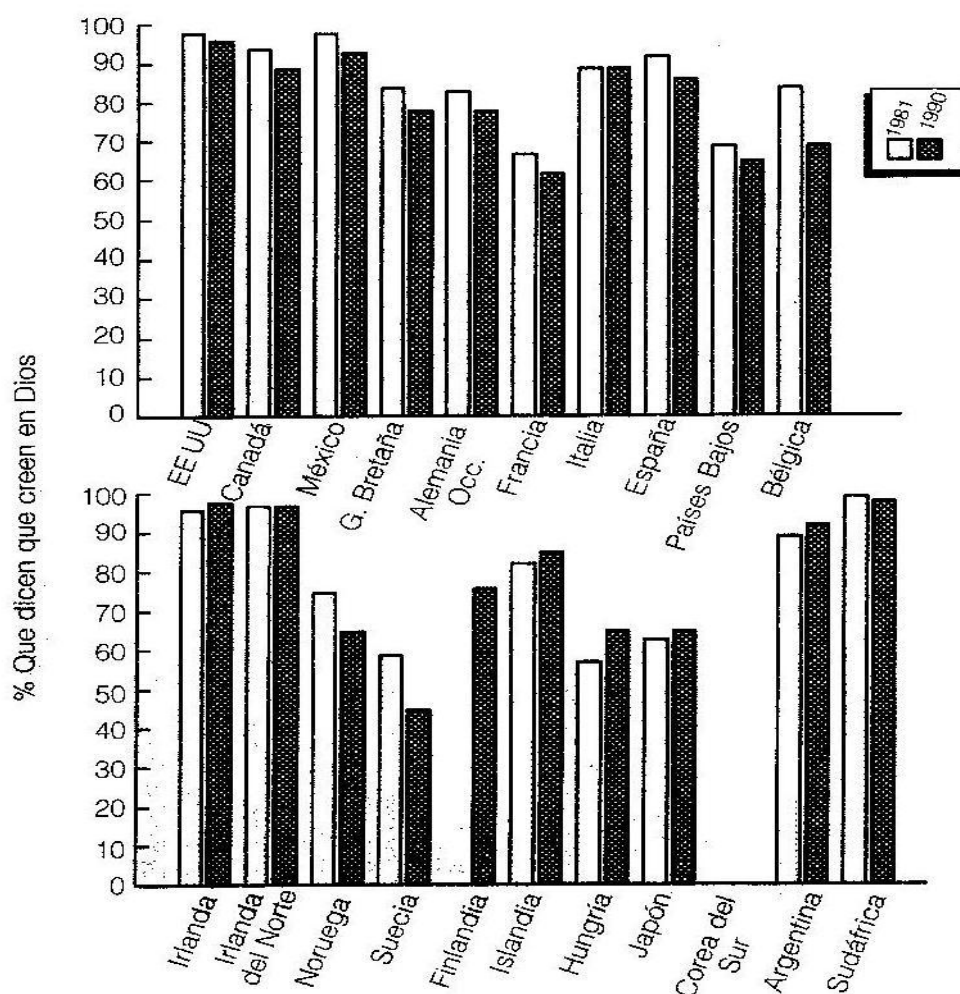
Fuente: Encuestas Mundiales de Valores de 1981 y 1990.

En la gráfica anterior, cinco países: Estados Unidos, Irlanda, Hungría, Argentina y Sudáfrica, registraron un aumento en la confianza de la población hacia la iglesia de su país de una década a otra. En los dieciséis países restantes, se percibe un descenso en la

confianza hacia la iglesia en el país. Sudáfrica es el único país que rebasa en un 50% la categoría “muchísima confianza” en la iglesia.

Por otro lado, Inglehart documenta necesidades religiosas y creencias. Los resultados se pueden apreciar en las siguientes gráficas donde se exhiben variaciones entre países durante dos décadas, correspondientes a la etapa del debate que estamos analizando.

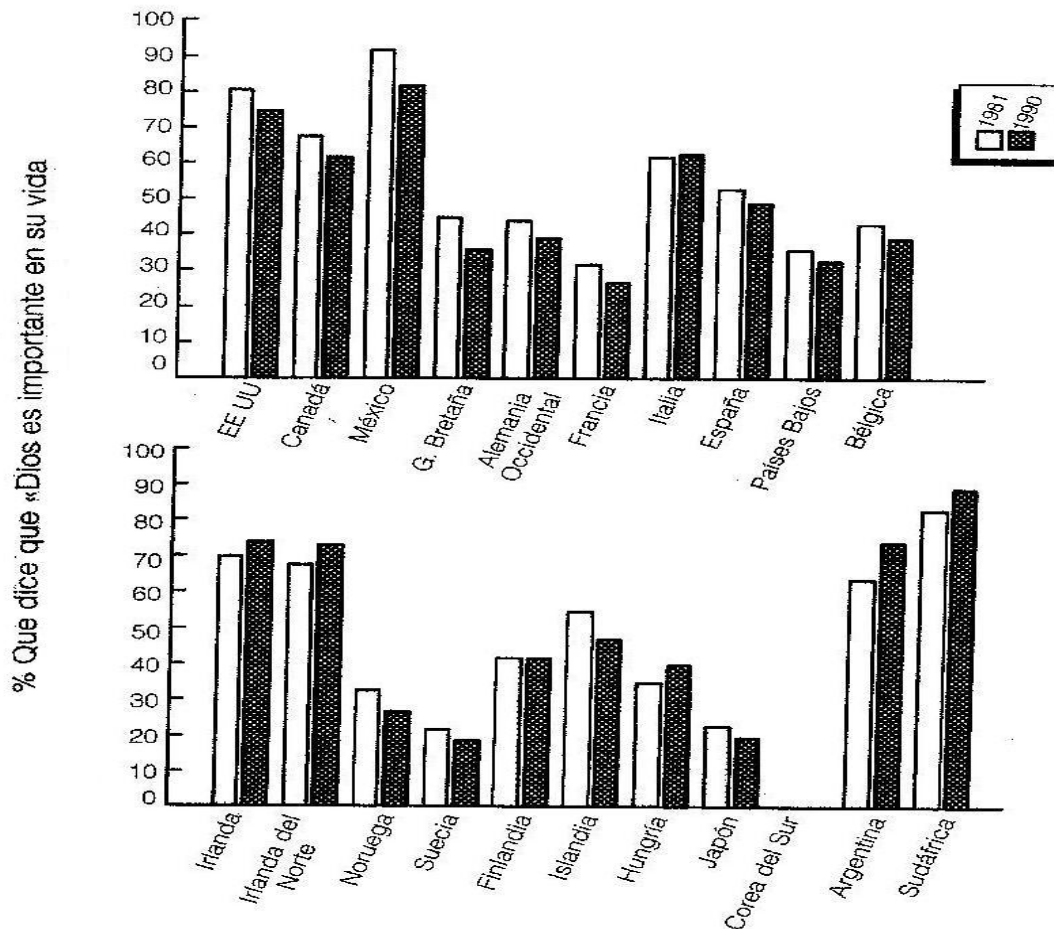
Porcentajes que dicen que creen en Dios en 1981 y 1990 en 20 países



Fuente: Encuestas Mundiales de Valores de 1981 y 1990.

De los veinte países presentados, en cinco: Irlanda, Islandia, Hungría, Japón y Argentina, hay un pequeño crecimiento de la creencia en Dios. En los quince países restantes, hay un descenso en la creencia religiosa. Los decrecimientos mayores durante la década de los años ochenta fueron en Bélgica, Suecia, Noruega, Francia y Gran Bretaña.

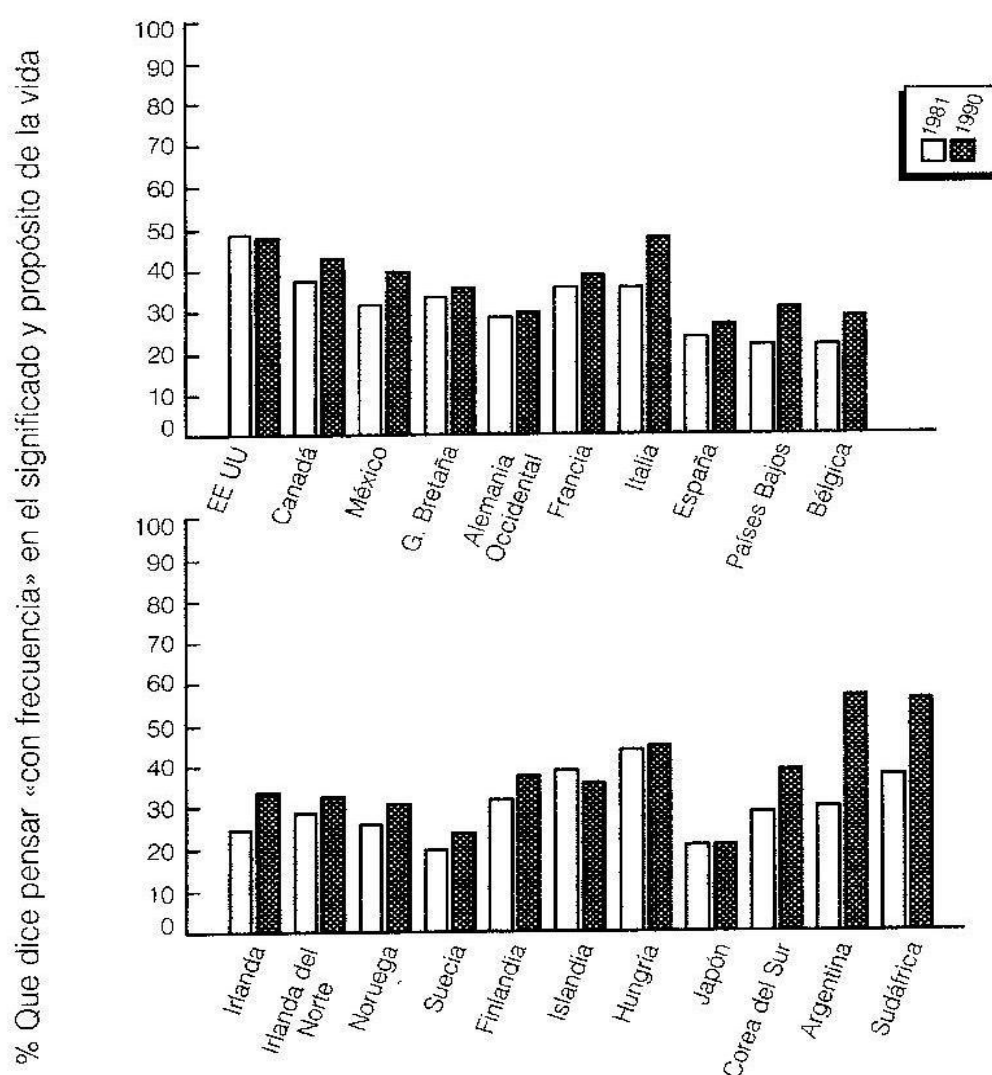
Porcentaje que dice que «Dios es importante en su vida» en 1981 y 1990 en 20 países. (Basado en el porcentaje que se sitúa en las casillas 7 a 10 en una escala de 10 puntos en la que «1» significa que Dios no es, en absoluto, importante en la vida y «10» que Dios es muy importante en la vida de las personas.)



Fuente: Encuestas Mundiales de Valores 1981 y 1990. No preguntada en Corea del Sur.

De los veinte países presentados, en cinco se manifiesta un ligero ascenso en la importancia asignada a Dios en su vida. Destacan Irlanda, Argentina y Sudáfrica. En los quince países restantes hay un descenso en la importancia de Dios en su vida; sobre todo en México, Gran Bretaña, Islandia, Noruega y Estados Unidos.

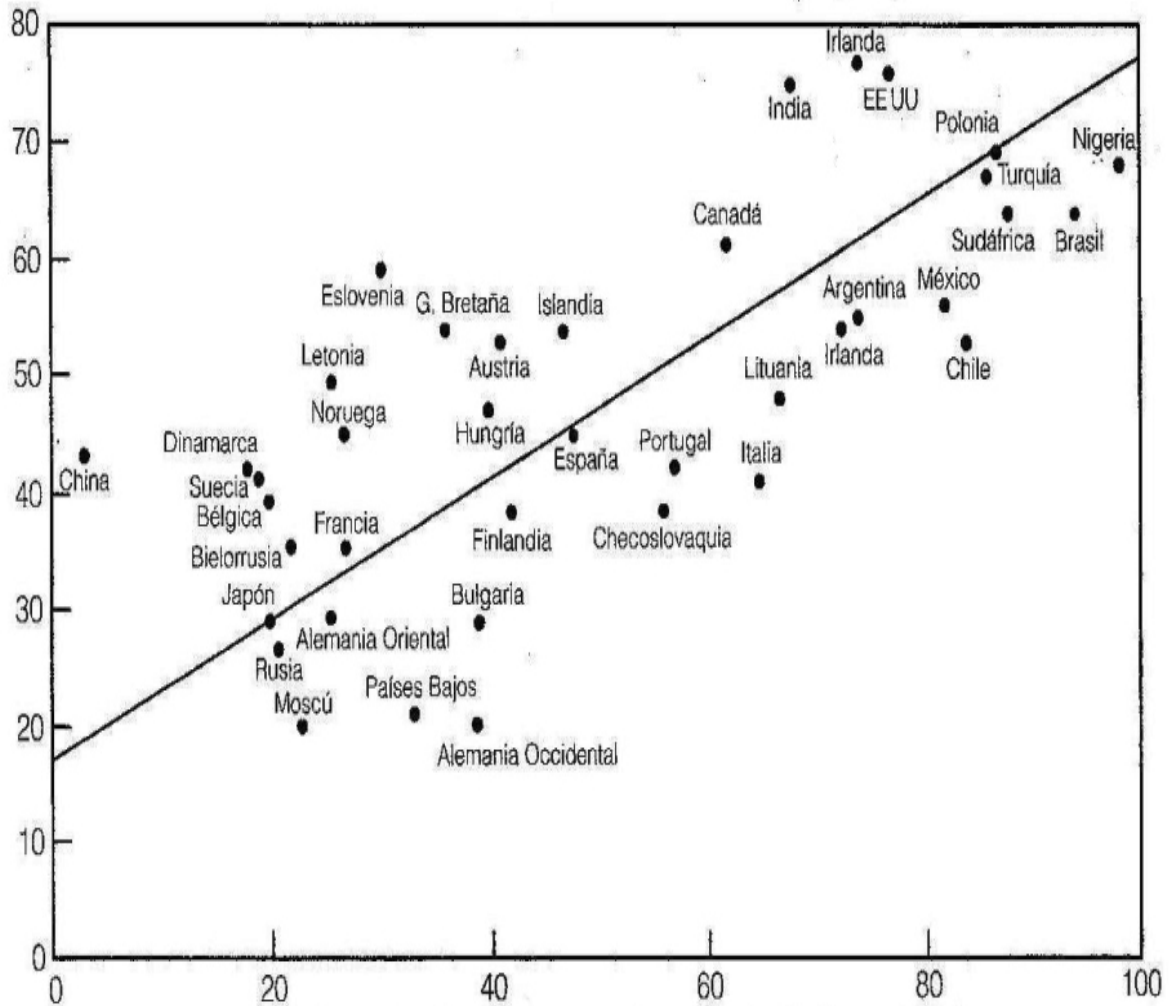
Porcentajes que dicen pensar «con frecuencia» en el significado y propósito de la vida, en 1981 y 1990 en 21 países



Fuente: Encuestas Mundiales de Valores 1981 y 1990.

En estas gráficas es interesante constatar un ascenso en el pensamiento sobre el significado y propósito de la vida durante los años ochenta, en todos los países. Destacan en el ascenso Argentina, Sudáfrica, Italia, México, Países Bajos, Irlanda y Corea del Sur.

Vínculo entre la religiosidad y el orgullo nacional en 1990. La dimensión horizontal muestra el porcentaje que da “Importancia a Dios en su vida” en una escala de 1 a100. La dimensión vertical muestra el rango manifestado en “Muy orgulloso de su nacionalidad”



% Puntuaciones a “La importancia de Dios en la vida”

Fuente: Encuesta Mundial de Valores 1990.

En la gráfica anterior los países que muestran los porcentajes más altos de orgullo nacional vinculado con altos porcentajes de importancia que otorgan a Dios en su vida, en orden descendente, fueron Irlanda, Estados Unidos, Polonia, Nigeria, Turquía, India, Brasil, Sudáfrica y México, seguidos por Argentina y Chile. En el polo opuesto, los países con más bajos porcentajes de orgullo nacional relacionados con bajas tasas de importancia en Dios en la vida, durante la década de los ochenta, fueron Alemania

occidental, Países Bajos, Rusia, Alemania Oriental, Bulgaria, Japón, Francia, Bélgica y Suecia.

Por otro lado, y a propósito de la evidencia empírica sobre la secularización, Inglehart ha documentado el aumento de familias monoparentales. Señala que ante el aumento del divorcio, la tolerancia a la homosexualidad y al aborto, ha resurgido un activismo fundamentalista sorprendente, incluso en países altamente modernizados: “las palizas a los gays y el bombardeo de centros en los que se practica el aborto (...)” (cf. R. Inglehart, 1998: 96). También, su investigación documenta un aumento de nacimientos fuera del matrimonio; en el período de 1960 a 1990 se triplicó esta cifra en Estados Unidos y en Europa occidental aumentó un 250 por ciento (1998: 73). En España también está documentada la secularización⁵²

Por su parte, F. Lenoir aporta datos en relación con la secularización al afirmar que del 69 por ciento de los franceses que se declaraban católicos en el año 2000, se han bautizado el 52 por ciento, frente a un 83 por ciento de hace treinta años (cf. 2005: 41). Esto refleja una disminución en las prácticas católicas. Para autores como J. Casanova, D. Hervieu-Léger, R. Inglehart y G. Davie, el declive de la religión cristiana institucional en Europa es un hecho innegable. Una creciente mayoría ha abandonado su participación en la práctica religiosa. Sin embargo, mantiene niveles relativamente altos de creencias religiosas. Es Grace Davie quien utiliza la expresión “creer sin pertenecer” para indicar el alejamiento o la distancia, que no el abandono de la iglesia. Casanova afirma que muchos europeos aún se identifican como cristianos, como parte de una identidad cultural cristiana implícita. Y D. Hervieu-Léger utiliza la expresión “pertenecer sin creer” para describir esta situación europea (cf. J. Casanova, 2007: 9).

⁵² A. Pérez-Agote y J. Santiago, refieren un estudio de Lautmann (1994) donde plantea rasgos del Estado español, tales como la libertad individual garantizada; el aumento de la población no religiosa; la admisión en el Ejército de la objeción de conciencia; derecho al reposo en ciertos días de los judíos; sobre la blasfemia y el sacrilegio ya no cae el peso de la ley; la enseñanza pública traspasa en 1976 la barrera del 50 por ciento; y la ley permite el divorcio, los anticonceptivos y el aborto. (cf. 2005: 9).

Tal vez los hechos históricos del pasado europeo expliquen en parte ese alejamiento. Además, la secularización en Europa se ha producido sobre todo entre los segmentos sociales más prósperos de las naciones postindustriales. También recordemos la tesis de Stark, quien mencionó problemas por el lado de la oferta. Consideramos que serán los jóvenes los que decidirán el futuro de la religión. El debate continúa abierto y probablemente los investigadores continuarán documentando los cambios religiosos en las nuevas condiciones de crisis y desempleo mundial. Pensamos que la teoría de la secularización nos aporta conceptos y datos para entender el cambio cultural y religioso. A continuación revisaremos algunas interpretaciones que han suscitado estos cambios.

3.3 Interpretaciones sobre la “vuelta de lo religioso” e implicaciones para la filosofía

Los clásicos captaron la centralidad de la religión como elemento sustantivo de la cultura. Considerar la situación de la religión en la sociedad proporciona una perspectiva para entender algunas situaciones que le ocurren al hombre de nuestros días. Pasada la secularización más radical y ante la emergencia de lo religioso, los estudiosos del fenómeno son más cautos. De acuerdo con Vattimo, tal retorno se expresa, en algunos casos, en forma de búsqueda violenta y afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales; también manifiesta un rechazo a la modernización que, en parte, ha destruido las raíces auténticas del existir (G. Vattimo, *et al*, 1997: 111). En otros casos, lo religioso se ha transformado en formas de búsqueda personal, matizadas con mestizajes y sincretismos, o explorando certezas y seguridades en sectas y fundamentalismos. No se puede prever el futuro de la religión, ya que continúa el proceso de cambio. Hasta ahora sólo se constata que no ha desaparecido, si bien ya no tiene el lugar central en la preocupación del individuo moderno ni en la

generación de relaciones sociales; la religión institucional en Occidente ha sido empujada hacia los márgenes. El individuo moderno se preocupa principalmente por la obtención de bienestar material, del trabajo, el consumo, las vacaciones. El ámbito tecno-económico ha colonizado la vida occidental. Sin embargo, persisten insatisfacciones con el orden moral moderno pues sus versiones utópicas, que pronosticaban la felicidad asociada a la abundancia material, se han desgastado. Hay un vago descontento con el destino terreno. Persiste la sensación (o el deseo) de que hay algo más que la sola inmanencia. Si las tradiciones filosóficas y cristianas antaño satisfacían, en términos generales, necesidades de orientación y cuestiones de sentido, con la modernidad, la crítica a la religión y a la metafísica tradicional, han suscitado problemas de orientación. Se advierte en la expresión “carencia de sentido”. Tal expresión implica una queja, una queja por una pérdida. El cristianismo para Occidente constituyó durante largo tiempo una fuente de sentido. F. Wetz habla de un debilitamiento de la religión bíblico-cristiana en la época moderna (1996: 162). También coincide en ello M. Horkheimer al afirmar que el cristianismo ha perdido la función cultural de dar expresión a los ideales; no obstante, reconoce que muchas generaciones depositaron sus deseos, afanes y quejas en la religión (1976: 110). F. Wetz señala a autores que reaccionaron en forma agresiva o depresiva al resquebrajamiento de las grandes promesas de sentido. Nietzsche y Stirner pertenecen al primer grupo; Sartre⁵³ y Camus, al segundo. Pero todos ellos tuvieron la experiencia de privación de

⁵³ En su obra de teatro *Las moscas*, el poderoso dios *Júpiter* se dirige a *Orestes* y lo llama a volver al regazo de los dioses, pues lo considera extraviado, lo ve ojeroso, extraño, pálido y con angustia dilatando sus ojos. Le ofrece el reposo y el olvido. *Orestes* responde: “Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, *Júpiter*, y cada hombre debe inventar su camino.” (J. P. Sartre, 1981: 111). *Orestes* simboliza el hombre moderno al hacer una afirmación radical de su propia libertad frente a todo lo que signifique ley, orden, caminos preestablecidos, dados de antemano.

sentido (: 180). Por su parte W. Kersting hace una valoración de la situación en que se ubica el individuo burgués:

El hombre moderno se levanta sobre las ruinas de sistemas de orientación desmoronados; su mundo ha perdido toda unidad teleocrática; no tiene ya asideros metafísicos externos. Es asocial, está exento de vínculos y se ocupa sólo de sí mismo; no deja que tenga ya vigencia ninguna autoridad histórica, y no está limitado en la persecución de sus intereses por ningún tipo de obligaciones vitales hacia el mundo, ni de lealtades sociales (2007: 1).

Los sistemas de creencia hacían posible la gracia de los dioses. El hombre moderno tiene que inventarse a sí mismo prescindiendo cada vez más de patrones interpretativos teológicos. El hombre, sin naturaleza humana, sin esencia prefijada que lo determine y describa cómo debería ser, sólo se tiene a sí mismo. ¿Cómo ha de llenar el espacio ocupado por las postulaciones teológicas en crisis con la modernidad? Las interpretaciones varían.

Según R. Inglehart, el sujeto moderno, al carecer de un sistema de creencias, suele experimentar un sentimiento de desesperanza que puede adoptar la forma de depresión, fatalismo, resignación, o abuso de drogas (1998: 48). Si consideramos además el desempleo, el paro, podemos ubicar la violencia sin proyecto histórico, sin esperanza, de las generaciones *no future*.

En esta misma línea de análisis e interpretación, G. Lipovetsky nos habla del individuo en la edad del consumo, en la era del vacío (2002: 86, 87, 93,106). Las sociedades democráticas modernas, basadas en la soberanía del individuo, se liberan de la sumisión a los dioses y del poder de la tradición. Se apropian el derecho de guiarse a sí mismas sin modelo impuesto absoluto, pura expresión de la voluntad de los hombres. El valor cardinal de estas sociedades es el individuo y su derecho de realizarse, de ser libre, de disponer de sí mismo. La afirmación de la subjetividad individual y una democratización de la lógica hedonista del subsistema económico, se convierten en criterios de verdad. Lo que desde la tradición se consideraba estimable y superior es

desplazado por el empuje de los nuevos valores hedonistas y narcisistas del consumo. Afirma Lipovetsky: “[...] los valores que estructuraban el mundo de la primera mitad del siglo XX (ahorro, castidad, conciencia profesional, sacrificio, esfuerzo, puntualidad, autoridad) ya no inspiran respeto, invitan más a la sonrisa que a la veneración [...]” (: 162). Tal vez pueda parecer un tanto exagerada esta afirmación, pero sí podemos identificarla desde visiones un tanto cínicas o tal vez desesperanzadas.

La búsqueda de modelación de la propia vida, ya se identifica con claridad en dos lemas de mayo del 68, señalados por F. Lenoir: “Prohibido prohibir” y “La imaginación al poder” (2005: 63). Sin embargo, autores como Ch. Taylor y el mismo F. Lenoir, no hacen una valoración necesariamente negativa de este movimiento; más bien su interés es describir los cambios culturales y reflexionar sobre ellos. Lenoir presenta algunas afirmaciones procedentes de la psiquiatría y de la sociología de Alain Ehrenberg que ilustran el coste psicológico del individuo moderno ante “el peso abrumador de lo posible”, de la libertad y la responsabilidad de tener que automodelarse, sin el auxilio de los dioses y liberado de las leyes de sus padres y de los antiguos sistemas de obediencia u observancia:

Alain Ehrenberg ha demostrado [...] que las numerosas formas de depresión que afectan hoy en día al hombre occidental (fatiga crónica, insomnio, ansiedad, estrés, indecisión...) constituyen la contrapartida, el precio a pagar, del doble imperativo de autonomía y realización personal. Verdadera “enfermedad de la responsabilidad”, la depresión es el síntoma ultramoderno del individuo liberado de las tutelas religiosas y sociales [...] (citado por F. Lenoir, 2005: 283).

El mismo Lenoir se pregunta si la libertad y la responsabilidad, “la fatiga de ser uno mismo”, no conduce cada vez más a los individuos a refugiarse en sistemas autoritarios, cerrados y protectores, como pueden ser las sectas y movimientos fundamentalistas que a partir de los años setenta se desarrollaron (: 283). Consideramos plausible esta postulación en el nivel reflexivo. El vacío y el tedio pueden ser difíciles de soportar

pues constituyen una continua inseguridad para los seres humanos. De ahí el apoyo que proporcionan las instituciones.

Como mencionamos líneas arriba, autores como Ch. Taylor, al estudiar los cambios relacionados con lo religioso en el mundo moderno, identifican a la par de una insatisfacción profunda con el inmanentismo actual, una era de autenticidad del sujeto religioso moderno, para buscar su propio camino. Este autor reconoce sinceridad, espontaneidad y profundidad espiritual de quien quiere ser fiel a sí mismo. Considera a este sujeto heredero de la revolución expresiva con orígenes en el período romántico y en lucha contra el yo disciplinado al que apela la razón funcional del orden moderno. Este sujeto reivindica un lugar del sentimiento contra la sola razón. También le da relevancia al cuerpo y sus placeres (2007: 507). Incluso, la búsqueda de plenitud espiritual a menudo está relacionada con la persecución de la salud. Lejos de ver el cuerpo sólo como un objeto de la ciencia natural, el hombre religioso moderno lo ve como un lugar de corrientes espirituales. Cada persona tiene que descubrir su ruta a la plenitud, a partir de su experiencia. Este sujeto invoca la fluidez y la integración. Busca la armonía. En ocasiones, este tipo de búsqueda espiritual, rechaza la autoridad tradicional de las iglesias.⁵⁴ En la modernidad tardía, el nuevo marco tiene un fuerte componente individualista. Taylor sostiene que las conexiones a través de una práctica espiritual continuarán siendo poderosas (:516). Por su parte, F. Lenoir considera que sean religiosos o no, los occidentales sitúan en el centro de toda búsqueda su felicidad, su libertad, su plenitud, y el respeto a los derechos fundamentales. Es en este horizonte humanista en el que hay que situar el desarrollo de las búsquedas espirituales, o de toda

⁵⁴ En su libro, *A secular age*, Ch. Taylor refiere un libro de Wade Clark Roof, quien entrevistó a un norteamericano el cual intentaba distinguir entre espiritualidad y religión. El entrevistado dijo que la espiritualidad es un sentimiento interior que te eleva y te mueve a ser una persona mejor, más abierta. Por otro lado, describe la religión como doctrina y tradición, genuflexión, reglas, muchas reglas que dicen lo que tiene uno que hacer, cuándo hay que arrodillarse, levantarse y todo ese tipo de cosas. Muchas normas. (cf. 2007: 508).

creencia religiosa contemporánea (: 46). En este último caso, identificamos un problema en relación con las creencias religiosas vinculadas a un universo tradicional, pues como señala Taylor, las iglesias y la religión contienen un bagaje de sumisión y conformidad para muchas personas, y esto puede provocar un conflicto para el sujeto moderno que no desea abandonar su autonomía y busca formas extra-religiosas de significado (2007: 529, 530). Tal vez una depuración de los contenidos religiosos básicos pudiera constituir un punto de moderación entre autonomía y teonomía. De otra manera, creemos que persistiría el conflicto de la subordinación a la comunidad exigido por un sistema de creencias y la negación de la autonomía del individuo. Si se acepta lo primero, predominaría la coerción (piénsese por ejemplo en algunas prácticas en el islam). Por otro lado, si el individuo eligiera en cada caso, tal vez sería difícil generar creencias compartidas.

En la presentación que hace F. J. Wetz de la obra de H. Blumenberg, refiere el proceso moderno de autoafirmación humana, apoyado en los logros de la ciencia y la técnica (1996: 54). Para Blumenberg, esta sería la característica principal de la Edad Moderna: la autoafirmación del hombre por medio de la ciencia y la técnica. La ciencia, sobre todo la natural, se ha convertido en un instrumento de la autoafirmación humana ante la despiadada naturaleza. La racionalidad autónoma se realiza bajo la forma de la civilización científico-técnica. Vattimo habla del despliegue de la ciencia-técnica como estructura sustentante de la sociedad tardomoderna (Vattimo *et al*, 1997: 113). El proceso moderno de autoafirmación humana es un proceso de dominio científico-técnico de la naturaleza; este último ha sido criticado por pensadores como Adorno, Horkheimer y Heidegger, por constituir un peligro de expoliación o depredación de la naturaleza y del mismo hombre. Blumenberg reconoce estas críticas sobre el poder abrumador de la técnica para el hombre y la biósfera, pero señala la necesidad imperiosa

y las ventajas de la ciencia y la técnica para el sujeto moderno. Los logros de la ciencia y la técnica considera este autor, han dado satisfacciones y bienestar a los hombres y han posibilitado eliminar no pocas penalidades y miserias; la civilización científico-técnica ha creado unas condiciones de vida gracias a las cuales la existencia humana se ha vuelto no sólo más fácil y soportable, sino también más cómoda y agradable. Por estas razones, las considera sostén de la autoafirmación de su libertad y autonomía (cf. F. Wetz: 54,53). Tal autoafirmación del sujeto estaría en el centro de todo humanismo moderno. Ciertamente, reconoce que la ciencia y la técnica no han podido cubrir las expectativas de sentido que la metafísica y la teología habían generado en la Edad Media en forma de grandes respuestas a las preguntas últimas del ser humano. Y aquí sí admite una de las limitaciones de la civilización científico-técnica: su carácter inmanente. Vinculada a esta carencia de la sociedad de la técnica, persiste el problema de la contingencia del ser, la experiencia de la finitud máximamente representada en la cuestión inquietante de la muerte. Para el sujeto moderno, afirma F. Wetz, “Lo inaudito del morir radica en que hay que despedirse del mundo y de la vida, y ello sin el consuelo de una promesa de reencarnación o de inmortalidad” (: 165). El hombre occidental se representa la muerte como una tremenda humillación y le provoca mortificación y congoja. Tanto el sufrimiento como la muerte se experimentan como marcas de una frontera, como señales de nuestra limitación inexorable. La miseria más grande de todas, hace del hombre un ser necesitado de consuelo cuando pierde un ser querido. Pero Blumenberg sostiene que a nadie se le puede ofrecer consuelo frente al hecho de que ha de morir. Ante esta circunstancia todos los argumentos carecen de fundamento (citado por Wetz: 165). Tal vez sólo reste estar conformes con el paulatino envejecer. Podemos preguntar qué componendas puede hacer el sujeto moderno para hacerse cargo del dolor de la mortalidad con el que todos nos vemos confrontados.

Tradicionalmente la religión cumplía esta función, era un asidero contra las calamidades, proporcionando representaciones transtemporales, trascendentes. Ante la permanencia de esa necesidad inexorable con que se presenta la muerte y, además, la añoranza de una justicia plena que la sociedad secular científico-técnica no parece proporcionar, podemos entender la persistencia de lo religioso en sus diferentes manifestaciones.

Podemos plantear lo siguiente: si la religión busca un lugar social en la era de la técnica, en la modernidad tardía, ¿cuál podría ser ese lugar y cuáles ajustes se requerirían en los sistemas de creencias tradicionales? Lenoir considera que si los sistemas de creencia se mantienen con rigidez, se arriesgan a marginarse en “supersectas”, agrupando sólo a personas que buscan verdades y creencias cerradas (: 296).

El reposicionamiento de la religión en la modernidad se presenta con diversidad, dentro de un contexto de pluralización y con un espíritu de búsqueda individualizada. Si bien los cambios religiosos no admiten interpretaciones lineales y simplistas, sí podemos reconocer dos grandes campos en los que se presentan las recomposiciones. Por un lado, los investigadores identifican religiosidades fuera de lo religioso tradicional. J. M. Rubio habla del resurgimiento de espiritualidades y esoterismos de todo tipo que aumentan las elecciones individualistas (1998: 27). En ellos proliferan sincretismos religiosos como resultado de intercambios sociales. Estas creencias y prácticas se manifiestan fuera de la tradición, se alejan del modelo dogmático tradicional. Para Lenoir, traducen a menudo el deseo de vincularse a un cosmos vivo, poblado de seres espirituales, entidades elementales o fuerzas invisibles que expresan según este autor, insatisfacción frente al mundo materialista (: 177). Una espiritualidad que también, agregaríamos, se puede alimentar de la incapacidad de la ciencia de

hacerse cargo de preguntas que los hombres continúan formulando, y que la religión tradicional respondía, en algunos casos, tal vez de manera ingenua. Queda abierta la cuestión que hemos planteado desde el primer capítulo de este trabajo: ¿Hasta qué punto podemos llamar “religiosos” a estos movimientos de las sociedades secularizadas actuales? Contienen sin duda una búsqueda espiritual y una expansión de religiosidad que tiende a sacralizar la música, el deporte, las relaciones con la naturaleza, etcétera. Por ello algunos autores los han ubicado en religiosidad “invisible”, “difusa”, “secular”, etcétera, como lo hemos planteado anteriormente en este texto. De todas formas, se mantiene el problema de los “límites de lo religioso”.

J. Ma. Mardones se plantea si estas nuevas formas de religiosidad no serán una forma de compensación y escapismo ante los grandes problemas de la modernidad; o si estamos ante una forma balbuceante pero adecuada de religión para el futuro de la modernidad (1994c: 81). Estas cuestiones no pueden cerrarse.

Por otro lado, la reconfiguración o recomposición de la religión en la sociedad moderna, también afecta el ámbito de la religión tradicional. Hay una nueva vitalidad de Iglesias y sectas, pero no se puede generalizar. D. Hervieu-Léger habla de un ascenso político de corrientes religiosas integristas; un impulso de los movimientos islámicos; ascenso de las corrientes judías ultraortodoxas; renovación espectacular de las iglesias protestantes fundamentalistas y un fortalecimiento del integrismo católico (1996: 27). Todo esto ha llevado a revisar las hipótesis clásicas de la relación entre modernidad y religión. Pudiera pensarse que estos ascensos son una forma reactiva ante la crisis y pérdida de influencia de las instituciones religiosas. Sin embargo, también pueden considerarse las insatisfacciones con el orden moderno, como lo hemos examinado. Las posturas integristas o fundamentalistas ofrecen certezas y esto desempeña un papel para entender por ejemplo, el auge pentecostal. Si se considera el modelo histórico de las

grandes tradiciones, sí se puede mantener la oposición entre religión y modernidad, de acuerdo con F. Lenoir (: 168). Tal conflicto se puede entender como reacciones en los siguientes aspectos. La búsqueda cristiana de la “renovación carismática” de origen protestante y aceptada ya en el catolicismo, tiene una expresión emocional, que es interpretada por Hervieu-Léger como una rechazo al lenguaje religioso articulado por el lado de la institución. Como una protesta contra el encuadre burocrático de la expresión personal en las Iglesias; como puede ser el exceso de codificaciones que hacen rígida o poco espontánea la expresión. Además, tal rechazo se corresponde con la tendencia moderna centrada en el derecho a la subjetividad del individuo, incluso en materia religiosa (2005: 104). En estos movimientos cristianos, de acuerdo con J. M. Rubio, irrumpe un “sagrado originario” que había estado “domesticado” o racionalizado por la institución religiosa (1998: 18,16). En este sentido, podemos hablar del resurgir de una religiosidad más emotiva, que expresaría una protesta contra el estereotipado lenguaje religioso autorizado. De acuerdo con D. Hervieu-Léger, la práctica grupal de este lenguaje por parte de desempleados, jubilados sin recursos, emigrantes, etcétera, posibilita una expresión accesible a todos, y un tejido de relaciones humanas del que carecían, incluyendo a personas con un nivel de vida satisfactorio (2005: 105). También, esta autora se plantea si el actual despliegue de las experiencias emocionales de tipo religioso, señala los límites del proceso de secularización, al desbordarse ese sentimiento de las profundidades del ser, postulado como racional en la modernidad.

Por último, en relación con las recomposiciones de lo religioso dentro de las religiones, dada la diversidad de posiciones de los creyentes, los sociólogos han considerado necesario inventar nuevos términos para intentar recortarlas o diferenciarlas. Por ejemplo, Ch. Taylor menciona el término “religión vicaria” de Grace Davie para referir el vínculo de personas con su Iglesia, de la que están a cierta

distancia, pero que conservan como un recurso en caso de necesidades futuras como ritos de paso, sobre todo funerales; o que desean conservar como fuente de consuelo u orientación al enfrentar desastres colectivos (2007: 522). En esta noción, se conserva a cierta distancia la referencia religiosa como una especie de fondo de reserva espiritual. Otras situaciones ilustran cómo la creencia religiosa en los cristianos modernos está en proceso de redefinición y recomposición: hay personas que se consideran católicas y no aceptan algunos dogmas cruciales; o combinan cristianismo con budismo; o rezan no estando seguros de lo que creen (: 513). La fe del creyente moderno suele ser sincrética, con arreglo según sus dudas y circunstancias vitales.

Se pregunta Taylor por qué los europeos no son tan inventivos como los americanos, en la creación de nuevas formas de lo religioso. Sugiere que un factor podría ser la sombra histórica que permanece del antiguo régimen en Europa (: 529).

Por otro lado, también es cierto que en la modernidad tardía lo religioso se ha vuelto plausible. Ya no se percibe como una superstición o como una amenaza para la emancipación de las sociedades humanas, al menos en aquellos lugares con estados democráticos fortalecidos por instituciones civiles. Esto nos conduce a decir unas palabras sobre el fracaso del discurso que aborda el fin de la religión, asociado a la teoría de la secularización.

Una secularización radical que predecía el final de la religión, no puede sostenerse. La presencia y vitalidad de nuevos movimientos religiosos y búsquedas de espiritualidad en el corazón mismo de la modernidad, lo confirman. Si bien podemos pensar en la superación de un positivismo vinculado a la Ilustración —que rechazaba la religión en la sociedad moderna—, pensamos que tampoco puede hablarse de una vuelta a un cierto tradicionalismo premoderno.

Los movimientos de búsqueda espiritual traen nuevas demandas, incluso dentro del espacio religioso tradicional. Por esto, algunos estudiosos del campo, como D. Hervieu-Léger, y. Lambert o J.P. Willaime, en vez de hablar de retorno de lo religioso, hablan de “descomposición” y “recomposición” de lo religioso en la modernidad (Y. Ruano, 2008: 35). Los investigadores se plantean si en una modernidad en crisis, la religión puede tener un lugar, una pertinencia social, y en qué podría consistir. Después de todo, la religión siempre fue una parte importante en la vida de los pueblos. Y si lo religioso está en reestructuración y reformulación, esto no se puede omitir para el análisis de la sociedad contemporánea, pues constituye un elemento para entender su dinámica.

Muy sugerentes son las reflexiones de Hans Blumenberg sobre la Edad Moderna y la situación en ella del cristianismo. Nos apoyamos en la presentación que de su obra hace F.J. Wetz, y en *La legitimación de la edad moderna* del propio Blumenberg. Este autor rechaza la interpretación de la secularización como realización de aspectos esenciales del cristianismo.⁵⁵ Habla de una creciente crisis de plausibilidad de los contenidos tradicionales de la fe y una racionalidad de la Edad Moderna que enfatiza la autoafirmación humana. La Edad Media cristiana se consideraba en posesión de un saber prácticamente incuestionable sobre la totalidad del mundo y de la historia, sobre el origen del hombre y la determinación de su existencia (cf. Wetz, 1996: 46). Hacia el final de la Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna, empezó a disminuir la credibilidad y el influjo de tal saber tenido como irrefutable. Sin embargo, no se perdieron las preguntas a que este saber intentó responder. Dejó preguntas para las que había que empezar a buscar nuevas respuestas en la época moderna. La reflexión “nos mueve a formular todas aquellas preguntas que nacen de lo más hondo de nosotros

⁵⁵ Desarrollada principalmente por teólogos protestantes como Gogarten, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Metz, Lübbe y Böckenförde, quienes han intentado revalorizar la secularización. (cf. Wetz, 1996: 39).

mismos”. Y nos urgen a encontrar una interpretación cabal de la realidad en sus dimensiones “Vida y muerte, sentido y absurdo, ser y nada” (cf. Wetz: 182). Considera Blumenberg que tales cuestiones fueron originariamente introducidas por el cristianismo; y ante la pérdida de relevancia de éste, han permanecido en la época moderna. Sostiene que tales planteamientos heredados del cristianismo constituyen una exagerada y desmedida pretensión que los hacen improcedentes y arrogantes, pues la Edad Moderna no está en posibilidades de responderlos. En la Edad Media se pretendió darles respuestas, pero, como se mencionó anteriormente, el saber de esas grandes respuestas está en crisis de credibilidad. Lo que quedaron fueron las preguntas, los grandes problemas metafísicos siguen en pie, y un vacío de respuestas que exige ser rellenado. Habla H. Blumenberg de “respuestas que han quedado vacantes” (: 50, 47). Pero la Edad Moderna, secular, no tiene medios adecuados para responder a las grandes cuestiones heredadas de la Edad Media cristiana, no está en condiciones de “rellenar” esos espacios vacíos de respuestas. Las sustituciones modernas en forma de ídolos, aparecen como deficientes y el hombre experimenta decepción, sensación de vacío, de futilidad respecto al mundo y a la vida.

Persisten tanto la necesidad teórica de totalidad como la necesidad pragmática de orientación, y las respuestas sobrepasan las posibilidades de aprehensión. Sólo nos quedan las metáforas, la plausibilidad, las interpretaciones, para responder a preguntas insoslayables para las que no existe ninguna ciencia (: 159, 19). Mientras algunos pensadores ven la solución en una vuelta y revitalización de los contenidos teológicos del cristianismo, tenidos en otro tiempo por indiscutibles, Blumenberg se aparta de esta posición. Considera inviable reproducir sin más el cristianismo (: 52). Más bien, él ve

la salida en la extirpación, o reducción y moderación de estas expectativas heredadas ⁵⁶, ya no sólo de respuestas, sino también de planteamientos. No pueden ser satisfechos, y el mantenerlos nos coloca en una situación de añoranza y melancolía, pues no estamos en condiciones de responderlos. El y otros autores, señala Wetz, comparten la idea de que los grandes sistemas significativos han quedado irremisiblemente superados, y a esto lo acompaña la decepción por la pérdida, pues hace que algunas personas “busquen y rememoren continuamente lo perdido como si se tratara de los lugares en que transcurrió una niñez feliz” (: 180). Sus obras, dice Wetz, tienen algo de luctuoso, de despedida de algo que se desmorona para siempre. Sin embargo, el mismo Blumenberg mantiene abierta la cuestión de si será posible que el ser humano modere sus expectativas de sentido heredadas del cristianismo, a pesar de que estas puedan ser efectivamente desproporcionadas. ¿O no será que un sentimiento de carencia o indigencia ontológica inextirpable esté en la base de este tipo de expectativas, a pesar incluso de que pudieran ser incontestables?

Otros pensadores también se lamentan de la pérdida que significa el debilitamiento del sentido cristiano de la vida. W. Benjamin considera que la pérdida de los grandes relatos nos ha empobrecido al carecer de un “guión unitario” para la vida (cf. M. Fernández del Riesgo, 1990: 34). Se han debilitado los vínculos comunitarios que orientaban una praxis solidaria.

A pesar de lo expuesto, hay grandes cuestiones heredadas por las tradiciones, que no pueden ser eliminadas por decreto. Hay pensadores preocupados por recuperar, dialógicamente, remanentes de problemas y respuestas para orientaciones teóricas y pragmáticas, ante los grandes vacíos en la modernidad. Abordaremos esta temática, en la última parte de esta investigación.

⁵⁶ Algunas de estas expectativas heredadas del cristianismo serían por ejemplo, la participación de Dios en el destino y la felicidad del hombre; la revalorización del mundo como creación; el sostén providencial del mundo, etcétera.

Sobre implicaciones y posibles tareas de la filosofía ante la problemática planteada por la secularización y la recomposición religiosa en la modernidad, G. Vattimo considera que plantear en el centro de la filosofía, en los años cincuenta, el problema del cristianismo, hubiera resultado audaz. Las temáticas predominantes eran el neopositivismo, el marxismo y el existencialismo ateo; sin embargo, actualmente no resultaría extravagante hacerlo. Muchos pensadores que se leen e influyen en los debates contemporáneos: “se caracterizan por la presencia predominante de temáticas religiosas: pienso en Bloch y en Benjamin, en Rosenzweig y en Löwith, en Hannah Arendt y en Lévinas, por traer algunos ejemplos” (G. Vattimo, 1991: 74). Las temáticas se relacionan con la reaparición de contenidos de la tradición hebraica en la conciencia común de la gente ordinaria. A pesar de que en algunas élites intelectuales de las ciencias sociales se haya mantenido una conciencia religiosa ilustrada, los sociólogos han registrado los cambios de recomposición religiosa de los que hemos venido hablando en este trabajo.

Autores como Habermas, Lyotard, Foucault, Rorty, nos han hablado del desmoronamiento o pérdida de credibilidad de los grandes relatos, de la salida de la teología y la metafísica. En esta situación, considera Habermas, la filosofía se sitúa en un metaplan y examina sólo la forma de los procesos de autocomprensión sin adoptar una posición respecto a los contenidos. Se ubica desde una abstención bien fundamentada. Durante mucho tiempo, los filósofos creyeron tener preparados los consejos apropiados sobre el “¿Qué debo hacer?”, “pero ahora, después de la metafísica [de su crisis], la filosofía ya no se cree capaz de dar respuestas vinculantes a las cuestiones referentes a la guía de la vida, sea personal o colectiva” Habermas, 2002: 11, 13). Reconoce este autor que la filosofía práctica no renuncia del todo a las reflexiones normativas pero las circunscribe generalmente a la justicia. Una parte de la vuelta de lo

religioso viene en un lenguaje de la tradición judeocristiana, por eso Vattimo se pregunta si la filosofía, proveniente en parte de la teología judeocristiana, “¿está llamada por ello a prescindir de su propia figura □derivada□ para recuperar la originaria?” (Vattimo *et al*, 1997: 124). Se pregunta si esta parte del retorno será un retorno a la verdad de un objeto olvidado: las Escrituras (: 121). En este caso, podría ser benéfico para la Iglesia en tanto constituye una oportunidad para precisar mejor cuál es su papel en la sociedad. Tampoco debemos olvidar una inspiración fundamentalista en una parte del surgimiento de la nueva religiosidad. También cabe la posibilidad de un retorno reactivo como búsqueda nostálgica de un fundamento último, que Vattimo sostiene, se podría interpretar como “propensión a la inautenticidad, basada en último extremo en la propia finitud de la existencia;” (1997: 115). Estamos hablando básicamente del temor a morir que no asumimos ni aceptamos.

La religión vuelve a presentarse ante el sentido común como una exigencia profunda, como una ingente necesidad de sentido en el mundo de la ciencia-técnica tardomoderna, tras la crítica y disoluciones de las metanarraciones metafísicas. La filosofía tiene la tarea crítica de explorar sus propias relaciones con la conciencia común de la época y expresar en conceptos lo que está ocurriendo. Y la realidad suele ir delante de las teorías, a las que a veces desborda. Pensemos tan sólo en la revisión a que se ha sometido la teoría de la secularización por el cambio religioso registrado. Por lo pronto, se manifiesta la necesidad religiosa de la conciencia común en la época de la ciencia-técnica. La filosofía puede ofrecer interpretaciones para reflexionar si estamos hablando de una fuga de lo que Vattimo llama la Babel de la sociedad secularizada, en dirección a un renovado fundamentalismo. El mismo autor pregunta si es el ensayo de una “pertenencia”, de una “proveniencia” (Vattimo *et al*, 1997: 113, 111) ¿Esta necesidad se va a satisfacer con una simple reanudación de la religiosidad “metafísica”

tradicional, es decir con una vuelta al período premoderno? ¿O es el resultado de un estado de ánimo de fin de siglo inspirado por riesgos apocalípticos en la era de la ciencia-técnica?

¿La plausibilidad de la religión constituye una parte de la recuperación de la conciencia de los límites de la razón en la modernidad tardía? Esto es, la filosofía también necesita elaborar una autocrítica de la razón, como dice Gómez-Heras, “que permita purgarla de sus tentaciones totalitarias” (2008: 334). La filosofía tiene que participar. La sociología religiosa también enfrenta el reto de contar con instrumentos de pensamiento para comprender cómo la modernidad reduce las estructuras de los sistemas religiosos y, por otra parte, cómo hace surgir nuevas formas de creer religioso. Y este es un reto enorme para cualquier investigador.

Hasta esta parte, hemos analizado cómo las tesis de la secularización están ligadas a una tradición cultural judeo-helénica. Ahora intentaremos estudiar si estas tesis pueden aplicarse a otros espacios con tradiciones también sincréticas. Nos referiremos a continuación al caso mexicano.

CAPÍTULO IV. SECULARIZACIÓN EN MÉXICO

Hasta ahora, hemos estudiado la transformación de la cristiandad en Europa, influida por la búsqueda científica y su aplicación en forma de tecnología, por el desarrollo del capitalismo y el surgimiento del pensamiento de la Ilustración y la Reforma, entre otros elementos. La teoría de la secularización nos permite entender los cambios en los papeles sociales que la religión ha tenido en Occidente, y desde ese campo nos suscita preguntas sobre sus posibilidades en las sociedades modernas. La secularización europea refiere a procesos históricos particulares, que afectaron los cambios en la cristiandad. Esto pudiera no ser directamente aplicable a universos culturales en otras latitudes y a distintas religiones que las prevalecientes tradicionalmente en Occidente. J. Casanova refiere el confucianismo o el taoísmo, que no se caracterizan por una alta tensión con “el mundo”, además de carecer de organización eclesiástica (2007: 7). Por ello, no podemos afirmar la secularización como una tendencia universal del cambio social. También hay diferencias en el mismo Occidente; por ejemplo, en las sociedades europeas altamente secularizadas y modernas; y la moderna sociedad norteamericana, agregaríamos, con menor secularización interna, de acuerdo con los estudios empíricos antes referidos. No obstante, si consideramos la expansión tanto del colonialismo europeo en América, como del capitalismo –a partir este último del siglo XIX y sobre todo en la segunda mitad del XX-, podemos intentar entender cómo se expandió la modernidad secular en estas partes del mundo.

En América Latina, y en particular en México, se pueden establecer algunos paralelismos en ciertas transformaciones culturales de distintos países, debido al predominio de la Iglesia católica, con directrices comunes que emanan del Vaticano, y estructuras “globalizadas”, implantadas por los procesos de colonización. Además, la

meta de la modernización postulada en los últimos dos siglos en estos países, constituye otro elemento que permite relacionar procesos de modernización y de secularización. Por otro lado, a pesar de la concepción eurocéntrica de un “patrón” modernizador, hemos de recordar que fenómenos como la Reforma y la Ilustración, no se dieron juntos y de la misma manera en todas las sociedades europeas. Hay diferencias y también similitudes.

S. N. Eisenstadt sostiene que hay elementos o rasgos comunes compartidos por todas las sociedades “modernas”, los cuales permiten distinguirlas de sus formas premodernas o tradicionales (citado por J. Casanova, 2007: 7). El mismo Eisenstadt utiliza la noción de “modernidades múltiples”, con la cual se reconocen rangos de variación en el nivel de modernidad alcanzado. Este concepto resulta útil para hablar de la modernidad o modernidades en Latinoamérica, y también en los países de Europa del Este. El desarrollo material alcanzado en tales países ha sido heterogéneo, en parte porque la “importación” de algunos elementos externos ha resultado incompatible con prácticas locales; por ejemplo, podríamos referir la falta de independencia de un sistema judicial respecto a otros poderes, lo cual puede conformar un entorno no favorable para una economía de mercado eficaz o para una democracia. La pobreza y el analfabetismo pueden constituir otros entornos desfavorables a la modernización. C. Waisman considera relevante estudiar las condiciones de éxito o fracaso en los intentos nacionales de acceder a la modernidad. Sostiene que habría que analizar la congruencia entre las instituciones y cultura preexistentes y las nuevas reglas. Los marcos institucionales muy heterogéneos podrían producir resultados muy diferentes respecto de los modelos originales a implantar (cf. A. Gurrutxaga, 2008: 57). La idea de “modernidades múltiples” rechaza tanto la noción de una ruptura radical con las tradiciones como la

noción de una continuidad moderna esencial con la tradición. Las tradiciones también ayudan a configurar formas particulares de modernidad.

Las grandes masas de población en Latinoamérica y en México crecen con una conciencia de supervivencia precaria. La supervivencia no se da por supuesta y la modernidad se ha considerado como una promesa de mejor futuro. Los “Berger” y Kellner describen esta atracción en el Tercer Mundo: la modernidad es asociada con la esperanza de verse libre del hambre, las enfermedades y la muerte prematura. El cine, la televisión, una radio de transistores, o una comunicación de oídas, describen la modernidad de las sociedades industriales avanzadas (1979: 135). Los gobiernos invierten en magníficos edificios de la capital y en potentes aviones, para sacralizar la modernidad y sus promesas. Además, la fascinación de la modernidad guarda una estrecha vinculación con la vida urbana. A diferencia de la vida de la aldea, la ciudad es pensada como el lugar donde suceden las cosas, donde está el movimiento.

Estos mismos autores hablan de expectativas frecuentemente defraudadas, pues la aglomeración urbana crece con rapidez en los barrios bajos del Tercer Mundo. La esperanza de conseguir buenos trabajos, mejor vivienda o mejor sanidad, encuentra un final en las *favelas* de América Latina, o el chabolismo de Asia. En ocasiones, advertir el resentimiento y la ira provocada por el desmoronamiento de los sueños, se transforma en conciencia revolucionaria (: 137).

Los países del Tercer Mundo, América Latina, incluido México, han contemplado la necesidad de modernización para atender sus problemas materiales y reducir el malestar y la miseria. Por otro lado, A. Gurrutxaga considera que los países desarrollados tienen la tarea de reducir las pulsiones adquisitivas y construir una estructura productiva para apoyar formas ambientales sustentables, y una ampliación de derechos al respecto (2008: 23).

Para entender cómo la religión se ha visto afectada por los procesos de modernización, tenemos que intentar comprender eventos históricos específicos. Existe un debate que se inició en la segunda mitad del siglo pasado sobre si México es o no moderno. Ha habido “oleadas modernizadoras” desde la época colonial, por ejemplo las reformas borbónicas, el liberalismo en el siglo XIX, la industrialización posrevolucionaria, y el neoliberalismo. En el último tercio del siglo XX, se intensificaron los procesos de modernización, que afectaron el perfil sociocultural de los mexicanos, como veremos a lo largo de este capítulo. García Canclini, considera que México no ha llegado a una modernidad, sino a procesos desiguales y combinados de modernización (cf. Legorreta, 2003: 167). El México de hoy se encuentra subordinado a los centros dinámicos que impulsan la modernidad neoliberal; sin embargo, se presentan movimientos emancipatorios a la par que en otras regiones de los países del Norte: movimientos feministas, luchas indígenas, movimientos por los derechos humanos, etcétera. En forma gradual y lenta, la sociedad mexicana está ejerciendo su derecho de crítica dirigido a estructuras autoritarias y caudillistas. Nuestra experiencia de estar en la modernidad muchas veces ha sido impulsada “desde fuera” y “desde arriba”, desde las élites de países del Norte; por ejemplo, mediante el Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México, se han impulsado procesos modernizadores para el intercambio económico. La modernidad ha sido desigual en cuanto a la distribución de riqueza generada en el país; sin embargo, como veremos más adelante, durante los años sesenta y setenta, permitió a millones de personas acceder a un puesto de trabajo, promovió la movilidad social, e incrementó el grado de bienestar en la población. Pero la modernidad no ha sido puramente impuesta, sino convocada por las necesidades de la población. Podemos hablar de una modernidad periférica en relación con otras sociedades o en relación con estadios previos del país. México ha accedido a la

modernidad a través de procesos de modernización y a través de la incorporación de procesos ideológicos liberales. En ambos casos, la comprensión implica una perspectiva histórica comparativa. En esta parte nos interesa especialmente comprender cuál ha sido la situación de la religión en la sociedad mexicana, y cómo está ocurriendo el cambio socioreligioso. La religión en la historia de México es un elemento organizador para comprender la realidad cultural del país. De acuerdo con J. P. Bastian, no estamos hablando sólo de una memoria colectiva o un fondo simbólico, sino que lo religioso institucional en México sigue siendo un actor social central (2004: 12).

Utilizaremos básicamente las categorías de secularización externa e interna desarrolladas en el capítulo anterior. La primera la referimos a la noción de laicización o laicidad, que se refiere a las relaciones políticas entre religión y estado. En lo que toca a la secularización interna, abordaremos una perspectiva sociológica global, y concluiremos con un estudio de caso. Antes de iniciar estos temas, presentaremos una nota sobre el estado de los estudios de lo religioso en México, para intentar situar disciplinariamente nuestro objeto de estudio.

4.1 Nota sobre los estudios de lo religioso en México

Para construir esta nota nos apoyamos en un texto de Armando García Chiang (2004), donde presenta antecedentes, y un desarrollo cronológico de trabajos sobre lo religioso que se han publicado en México. Considero valiosa su aportación en tanto constituye un esfuerzo que permite identificar temáticas de interés sobre la realidad religiosa mexicana siguiendo un orden cronológico. En México, el predominio de la Iglesia católica ha sido muy relevante hasta el siglo XIX, y no se conoce otra historia del cristianismo que la del catolicismo romano; las iglesias protestantes arribarán a partir de 1821, pero su influencia no comienza a crecer sino hasta entrado el siglo XX (:3).

La misma cronología nos va mostrando nuevos asuntos que se van manifestando en este país, como es el caso de recomposiciones de lo religioso, el surgimiento de nuevos movimientos, por nombrar algunos tipos temáticos. Se parte del reconocimiento de la importancia del catolicismo de origen español que llegó con la conquista, y ha desempeñado un papel central en la vida nacional, al modelar durante más de cuatro siglos la sociedad mexicana. Su estudio no considera los textos que atestiguan la pluralidad religiosa en México; sin embargo, hemos tomado en cuenta algunas obras sobre este tema, y las incorporaremos más adelante en esta investigación.

García Chiang habla de la escasez de investigaciones dedicadas a la problemática de lo religioso en México (2004: 2). Esto es verdad, sobre todo en los primeros tiempos de conformación como país. La explicación puede provenir de la posición oficialmente anticlerical del Estado mexicano, casi desde su origen, y a lo largo del siglo XX; de ello derivó un escaso apoyo a centros de investigación sobre teología, o a estudios sobre religión. Por otro lado, un cierto laicismo en los científicos sociales coadyuvó al desinterés por una problemática que se creía en vías de desaparición. Situación paradójica en una sociedad que se declara mayoritariamente católica. Tampoco la jerarquía católica mexicana ha fomentado mucho la investigación social de la religión en el país. Sin embargo, la situación está cambiando como lo muestra la presente cronología.

El Estado mexicano favoreció el desarrollo de la antropología y estudios etnográficos para obtener información sobre las peculiaridades de las etnias indígenas, sus prácticas religiosas y rituales, dado que la población indígena constituye el diez por ciento de la población total del país. Todo esto se hizo para desarrollar un discurso sobre la identidad nacional basado en la identificación con el pasado indígena (:3).

Trabajos de tipo sociológico en la forma de artículos se encuentran en los años treinta del siglo XX, tal es el caso de “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”, de René Barragán, en 1939. Pero el desarrollo con categorías sociológicas se ubica en la década de los años sesenta del siglo XX. Algunos fueron de tipo pastoral. Ivan Illich, sacerdote jesuita austríaco, dirige en 1960 el Centro Intercultural de Documentación; y ahí se recopiló en forma sistemática, documentación sobre el tema de la religión en México y Latinoamérica hasta inicios de los años setenta. En ese centro se publicaron varios catálogos sobre repertorio bibliográfico para el estudio de las iglesias. También, a partir de la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, se iniciaron análisis sociológicos aplicados a referir la situación de la Iglesia católica. Así, puede identificarse una sociología religiosa pastoral en México. Aparece como tema la teología de la liberación, y se analiza la noción de “dependencia” y de la liberación de los oprimidos desde una interpretación teológica.

Durante la década de los años setenta la *Revista Mexicana de Sociología* comienza a publicar una extensa bibliografía sobre la iglesia y el cambio social en México y en América Latina. A partir de 1972, la Universidad Iberoamericana —de origen jesuita—, publica trabajos sobre sociología de la religión y sobre la teología de la liberación, redactados en su mayoría por sacerdotes. Jesús García, Miguel Concha, Enrique Dussell, son algunos de los autores de tales textos.

En los años ochenta, la editorial Fondo de Cultura Económica empieza a publicar traducciones de autores como Berger, Durkheim, Geertz, Lukmann, Troeltsch, Weber, Wilson, y constituyen los primeros esfuerzos editoriales por difundir a estos exponentes básicos en el estudio de lo religioso. En 1981 aparece el libro *Radiografía de la Iglesia en México*, en coautoría.

También en este año la *Revista Mexicana de Sociología* publica un volumen monográfico dedicado analizar la problemática religiosa.

En 1983 se realiza el *Simposio Religión y Política en México y Estados Unidos*, organizado por el Centro México-Estados Unidos, de la Universidad de California, en San Diego, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma Metropolitana.

Durante los años ochenta aumenta la investigación sobre lo religioso, en parte por el crecimiento de la pluralidad religiosa en México. Esto impulsa debates que alcanzan niveles universitarios, partidistas, sociales, cristianos y gubernamentales. Asimismo, hay un interés académico renovado, que se continúa hasta la actualidad. Un libro importante en el desarrollo de los estudios sobre lo religioso en México, que reúne trabajos de un simposio, es *Religión y política en México* (1985), coordinado por Ch. A. Reilly y M. de la Rosa. El libro presenta una visión de conjunto de la problemática religiosa hasta ese momento en el país. En 1983 apareció *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, editado por la Comisión de Estudios de la Iglesia en Latinoamérica. En 1986 la editorial Siglo XXI publica *La participación de los cristianos en el progreso popular de liberación en México (1968-1983)*, en el cual se hace un análisis sociopolítico y teológico de las iglesias cristianas en México, especialmente de la Iglesia católica. En 1987 el Estado mexicano decide apoyar estudios empíricos, sobre las actividades sociorreligiosas de los grupos cristianos no católicos, a través del Consejo Nacional de Población (CONAFE), el Colegio de la Frontera Norte, y el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales (CIESAS). El CONAFE publica, en 1987, el texto “Encuesta sobre penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios”, que abarcó 20 estados (comunidades) del país.

(Actualmente el país consta de 31 estados). Ahí se registró que las asociaciones pentecostales habían desplazado en México a las iglesias protestantes tradicionales.

Ese mismo año, el Colegio de la Frontera Norte realizó estudios sociográficos en cinco ciudades del norte de México para elaborar un inventario de organizaciones protestantes en tal región. Los estudios contemplaron contabilizar y clasificar las asociaciones religiosas; levantar un registro de las actividades que realizaban los sectores sociales en los que actuaban; la nacionalidad de sus ministros; el origen de sus recursos; su antigüedad, etcétera.

En 1989 aparecieron trabajos sobre el proyecto “Religión y sociedad en el sureste de México”, coordinado por G. Giménez y publicado en coedición por CIESAS, CONAFE y el Programa Cultural de las Fronteras. Presentan un panorama de la pluralidad religiosa en constante aumento. Se retomaron nociones y categorías de autores de la sociología de la religión con el fin de clasificar y ubicar a las asociaciones religiosas identificadas y evaluar su efecto cultural, así como estudiar situaciones de anomia que favorecen la conversión religiosa. Estas obras y autores se han convertido en referencias bibliográficas obligadas en los trabajos sobre la materia.

En 1990 la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones convoca a la primera Conferencia Regional para América Latina bajo el título: *Religión y desarrollo en la América Latina*. Uno de sus resultados fue la publicación en 1992 del libro *Religiosidad y política en México*, coordinado por C. Martínez Assad. En él se incluyen importantes artículos sobre la problemática religiosa.

En 1993 el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, realiza un Coloquio sobre identidad religiosa y social en México, y se publica el libro *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por G. Giménez. Se trató el fenómeno de expansión de nuevos movimientos religiosos de “tipo secta”, el cual contrastó con los

procesos de modernización y de secularización que se dan en las grandes aglomeraciones urbanas del país. Se abordó también el debate sobre la relación entre modernidad y religión ,y participaron autores como D. Herviéu-Léger y J. P. Willaime, quienes presentaron conceptos y reflexiones del campo disciplinar.

En 1994 el estallido de la rebelión zapatista marcó el retorno del factor religioso al primer plano de la política nacional. La Diócesis de San Cristóbal de las Casas se encontraba en el centro de la revuelta. Se multiplicaron los trabajos para abordar la problemática chiapaneca, en la cual la cuestión religiosa era insoslayable.

En 1996 Roberto Blancarte coordina la publicación de *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Son diez artículos que, desde diferentes perspectivas, abordan las ideas sobre lo social de actores católicos del medio académico, religioso y empresarial.

En 1997 la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, de la Secretaría de Gobernación, publica la revista *Religiones y Sociedad*, dirigida por los especialistas Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. Estos autores presentan un panorama general de las tendencias actuales en el análisis de lo religioso a través de una compilación que aparece como el libro *Perspectivas del fenómeno religioso*.

En 2000, el académico Jean Meyer publica el libro *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas*, elaborado por encargo de la Comisión Episcopal Mexicana. El texto sitúa el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y constituye un esfuerzo para comprender la situación chiapaneca a través de un prisma académico. También en este año R. Blancarte coordina la publicación del libro *Laicidad y valores en un estado democrático*. En el texto se discuten las características de secularización y laicización mexicana.

En 2003 aparece una edición especial de la revista *Metapolítica*, la cual lleva por título *En el nombre de Dios. Política y Religión*. Se enfatiza el análisis de la pluralidad religiosa.

Nos percatamos, a partir de las temáticas referidas por los títulos, que ha habido escaso interés por realizar estudios geográficos sobre lo religioso y su distribución espacial. Sólo hasta años muy recientes comienzan a aparecer textos al respecto.

Estimamos valiosa esta cronología en tanto nos presenta una ordenación panorámica de obras sobre la temática que abordamos en este trabajo. Años de investigación y debate van configurando un *corpus* analítico y empírico desde distintas disciplinas abocadas al estudio de lo religioso.

Hemos accedido a algunos de los textos de la bibliografía presentada por García Chiang, y en ellos nos hemos apoyado para construir un marco sobre la laicidad en México, que consideramos no puede pensarse sin referir su particularismo histórico. A continuación abordamos esta cuestión.

4.2 Secularización externa o laicidad en México

La autonomización en lo político, significó la separación e independencia del poder civil respecto del religioso. Estamos refiriendo un paso, una transferencia, una mudanza desde un lugar religioso a otro no religioso. Gómez Caffarena alude a P. Berger al utilizar la expresión “recuperación de autonomía” como un “proceso por el cual segmentos de una cultura son apartados del dominio de las instituciones y símbolos religiosos” (cf. 2007: 190). En los países laicizados o laicos, el régimen político se legitima por la apelación a la soberanía popular, y no depende de ninguna autoridad religiosa concreta. A esa separación en la historia moderna europea —afirma el mismo Gómez Caffarena— no se llegó sin enormes traumas. En el origen están las ya aludidas

cruentas “guerras de religión” durante los siglos XVI y XVII (: 191). La necesidad de una convivencia civil pacífica valoró positivamente la tolerancia, y se buscó una fundamentación racional de los Estados. La dinámica histórica de cambio en Occidente, llevó a la emancipación o separación de incipientes ámbitos de la vida social: la economía capitalista y el naciente Estado.

En América Latina y en particular en México, este vasto proceso histórico se gestó durante un largo período que abarca desde el siglo XVIII. En esta parte del trabajo revisaremos esta separación del espacio político respecto del religioso en México, como una de las dimensiones de la secularización, la cual ha sido nombrada por los teóricos como laicidad o laicización. Este aspecto ha sido estudiado por especialistas en la materia. El proceso de Reforma liberal del siglo XIX inició la separación Estado-Iglesia. En la actualidad, en el artículo 130 de la Constitución, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se señala que “el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias” orienta las normas contenidas en el mismo (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 2009: 198). La laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria, la Ley de Asociaciones religiosas y Culto Público, en la cual se afirma que el Estado mexicano es laico, y ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, en lo relativo a la observancia de las leyes; agrega que no se establecerá ninguna preferencia o privilegio a favor de religión alguna, ni a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa (cf. R. Blancarte: 2004: 45). La separación entre el Estado y las iglesias remite a una tradición histórica de regímenes liberales en México, después positivistas, y posteriormente revolucionarios. Observa R. Blancarte que estas corrientes ideológicas con fuertes tonos laicos y anticlericales, constituyen una matriz cultural, y forman parte esencial de nuestra identidad nacional (:46). Y esto, por otra parte, tendría

que conciliarse con la afirmación de que el pueblo mexicano mayoritariamente es católico. La realidad es compleja. En esta parte del trabajo intentaremos ofrecer una explicación. Lo haremos revisando la situación de la Iglesia en México durante diferentes etapas históricas.

4.2.1 Iglesia y Colonia (1524-1810)

En 1519 Moctezuma II fue hecho prisionero por los españoles, y en 1521 éstos inician la conquista sitiando Tenochtitlán, centro del grupo azteca o mexica. La fecha que marcan los historiadores como inicio de la época colonial es 1524, en que llegaron los primeros frailes franciscanos a evangelizar estas tierras. Por las crónicas de los conquistadores y de los misioneros, a diarios, a códices estudiados y hallazgos arqueológicos, con sus imágenes y grafías, sabemos de las creencias y prácticas religiosas. Los historiadores y arqueólogos nos hablan de la religiosidad indígena que encontró el conquistador al llegar a estas tierras⁵⁷. Los hombres autóctonos eran profundamente religiosos. Con sus creencias, prácticas y representaciones simbólicas se vinculaban con la divinidad; dieron trascendencia y sentido a la experiencia histórica de sus pueblos. Un estudioso de las religiones indígenas, el padre C. Siller, refiere que ejercían el poder político a través de una organización e instituciones teocráticas, pues cuando aparecen en códices, bajorrelieves o esculturas, las personas investidas de poder eran también sacerdotes, y llevaban atavíos que los relacionan con la divinidad (1993: 22). Sus festividades y prácticas económicas tenían una vitalidad cultural, y un fuerte acento religioso y mítico articulaba su vida social. El mismo Siller nos acerca a una

⁵⁷ Se han encontrado los restos más antiguos del que se supone fue uno de los primeros pobladores de lo que hoy es México. Se conoce como el Hombre de Tepexpan. Sus restos datan del año 12,000 a.C. En el año 200 a.C. se inicia la época prehispánica. Se construyeron los primeros centros ceremoniales: La Venta, Monte Albán, este último, centro de la cultura maya. En 1535, el territorio conquistado se define como virreinato; el primer virrey fue Antonio de Mendoza. cf. <http://www.sanmiguelguide.com/historia-mexico1.htm>, 2001: 1.

caracterización de esos habitantes de Mesoamérica, que abarcaba zonas de México hasta parte de América Central. Los indígenas comprendieron que la divinidad lo trasciende todo. Admitieron una idea de *más allá* que nos sobrepasa. También pensaron que la muerte nos sobrepasa. Podemos ir —según el tipo de muerte que hayamos tenido— a un lugar con muchos niveles⁵⁸. Algunas expresiones traducidas de sus lenguas indígenas para nombrar a Dios son: “el inventor de la gente”; “el que nos está cerca y junto”; “el señor y la señora de nuestra carne”; “maestro de la noche y maestro del día” (: 26,27). Ante cataclismos telúricos importantes realizaban autosacrificios, pero los aspirantes debían competir en el “juego de pelota”. El vencedor representaba durante cuatro años a la divinidad en la tierra, y después de ese tiempo subía al templo para ser sacrificado. Creían que mediante ese sacrificio se recreaba nuevamente el mundo, y se generaba vida para la humanidad (: 31). Además, agrega el destacado arqueólogo E. Matos M., al guerrero que moría en combate o en sacrificio se le deparaba el mejor lugar —acompañar al Sol—, y se le aseguraba su trascendencia (1993: 41). Al aparato militar representado por Hernán Cortés, se unió el aparato ideológico encarnado en la evangelización por parte de la Iglesia. Así se inició la conquista espiritual de México.

R. Landerreche se apoya en las narraciones de Motolinia⁵⁹ para describir la situación inmediata a la conquista. Los indígenas se encargaban de extraer y cargar el material de las minas; “Con el tiempo las minas se convertirían en el centro de la economía novohispana, la mayor fuente de ingresos de la corona [...]” (1993: 58).

⁵⁸ E. Matos habla de nueve niveles que componían el inframundo, y coincide con Siller en la interpretación de que la forma de morir condicionaba el lugar donde iría el individuo después de la muerte. Si moría ahogado o de alguna enfermedad relacionada con el agua, iba al Tlalocan. Si moría en la guerra, como cautivo o en el combate, acompañaba al Sol. A los que morían de muerte natural, les correspondía el Mictlan, al que se llegaba después de pasar por ocho lugares, y de vencer diversas dificultades. Sus huesos quedaban depositados en el noveno escaño, donde residían los dioses de la muerte: Mictlantecuhli y Mictlancihuatl. (cf. E. Matos, 1994: 40).

⁵⁹ Fray Toribio de Benavente vino de Zamora, España, con los primeros misioneros franciscanos. Se caracterizó por ser defensor de los derechos de los indios. Adoptó el nombre de Motolinia, que en náhuatl significa “el que es pobre”. Escribió *Historia de los Indios de la Nueva España*, que se publicó hasta 1858 por Joaquín García Icazbalceta, y *Memoriales*, publicado en 1903. (cf. <http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/4819110>).

Habla de epidemias de tifus y hambrunas que azotaron a la población indígena y la diezmaron. También diezmaron la población indígena la viruela y las tuberculosis, traídas por los conquistadores, a las cuales los nativos no podían resistir por falta de defensas. Les impusieron tributos que debían pagar a los cobradores designados por los conquistadores; “se les herraba como a las bestias” pues se les consideraba esclavos (:58). Nunca hubo una sola postura de la Iglesia respecto a la conquista y el proceder de las autoridades; existió una polémica teológica española, un debate sobre la licitud o ilicitud de la conquista, sobre sus límites y sus abusos, y sobre si la evangelización justificaba o condenaba lo que se estaba haciendo con la espada. Landerreche identifica dos posiciones en pugna, una representada por el consejero de Carlos V, Ginés de Sepúlveda, quien defendía que España tenía todo el derecho de conquistar y dominar los pueblos del nuevo continente. La otra posición la asumieron los dominicos fray Bartolomé de las Casas y Antonio de Montesinos, quienes condenaron tajantemente la conquista, exigieron la devolución de tierras y bienes a los indios, y el respeto de sus costumbres e instituciones. Una postura digamos intermedia, era la de quienes aceptaron el hecho de la conquista pero condenaron toda violación de la dignidad de los naturales y todo acto que contradijera el Evangelio. Tal fue el caso de Vasco de Quiroga y del mismo Motolinia. Ninguno encontró alternativas a la constitución de una Iglesia y una sociedad colonial, aunque sí protestaron contra los abusos y excesos de las injusticias cometidas contra los indios (Landerreche: 56). A instancias de Bartolomé de las Casas —uno de los hombres mejor recordados hasta la fecha en la historia de México—, en la línea de la defensa jurídica se expidieron en 1542 las cédulas que prohibían la esclavitud de los indios y las Nuevas Leyes de Indias. No obstante, afirma Landerreche, la esclavitud indígena fue sustituida por la esclavitud de los negros (:59).

El español trajo consigo un espíritu medieval, y consideró la conquista bajo la óptica de una “cruzada” o lucha contra los infieles que bajo el mandato de los demonios debían ser vencidos por Dios. Algunas prácticas rituales autóctonas, como el sacrificio, escandalizaron, y las consideraron acciones diabólicas. Iniciaron la destrucción de templos, esculturas y documentos por parte de obispos como Juan de Zumárraga y Diego de Landa (:65). El indígena es obligado a destruir sus propios templos y dioses para construir con esas mismas piedras los templos y dioses cristianos, sostiene E. Matos (:35). Este arqueólogo refiere la simbología que tienen la Catedral colonial en el Zócalo de la Ciudad de México y el Templo Mayor de los mexicas —a un lado de la Catedral—, descubierto hace pocos años. El indígena constructor aguzó su ingenio y colocó su ídolos detrás de los altares, que se vio obligado a edificar. Escogió esculturas del dios Tlaltecuhltli (dios de la muerte), para hacer de ellas bases de columnas coloniales. Arqueólogos han descubierto columnas que debajo tienen esculpida la imagen de Tlaltecuhltli (Matos: 1993: 42). Motolinia también hace referencia a esta destrucción de ídolos y templos para construir la ciudad colonial. Hubo rebeliones indígenas a lo largo del período colonial. Buscaron reducir los tributos y el maltrato; nombres como Yanga y Canek nos recuerdan esos movimientos, que finalmente fueron acallados. Sin embargo, pervivieron las etnias, sus lenguas, sonidos, presentes entre los rasgos hispanos.

Gradualmente las fiestas y santuarios autóctonos se fueron sustituyendo por santuarios cristianos: “los ídolos de Amecameca y Chalma fueron sustituidos por el Señor del Sacromontes y el Santo Señor de Chalma” (Landerreche, 1993: 63). Estas sustituciones de ídolos tutelares de casas y trabajos agrícolas por santos patrones de pueblos y parroquias constituyeron una inculturación sincrética, que permitió la

permanencia hasta nuestros días de la intensa religiosidad popular mexicana.⁶⁰ Pátzcuaro y Tlaxcala fueron sedes importantes de Iglesias cristianas de los indios. Muchas etnias prehispánicas huyeron a las serranías para alejarse de la inculturación. Resistieron por más de 500 años. Hoy se sabe de la existencia de 60 grupos étnicos.

En general, los misioneros evangelizadores dieron buen trato a los indígenas y los defendieron de las barbaries del conquistador. Las principales órdenes religiosas responsables de implantar la Iglesia en México fueron los franciscanos (en forma mayoritaria); destacan Motolinia, Pedro de Gante, Bernardino de Zahagún, y Juan de Zumárraga. Los agustinos llegaron en 1533, destacando fray Alonso de la Vera Cruz. Los dominicos formaron parte en la primera evangelización; evangelizaron el sureste de México y Centroamérica. Defendieron la dignidad de los indígenas, oponiéndose a los abusos cometidos por los encomenderos. Destaca el ya mencionado fray Bartolomé de las Casas (cf. M. Olimón, 1983: 69). Posteriormente hubo otras órdenes menores como: las clarisas, los carmelitas, los mercedarios, etcétera. La Iglesia se fue institucionalizando y arraigando en estas tierras. En 1535 se instituye, por cédula real, el virreinato como forma territorial para gobernar la colonia. El representante del rey, sería el virrey. Se construye la Real y Pontificia Universidad de México en 1553. Se dieron cursos de griego, hebreo, filosofía, teología y gramática, en latín. Se construyeron conventos, el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán, y hospitales administrados por la Iglesia. El mencionado Vasco de Quiroga —misionero venido de un pueblo cercano a Ávila— fundó en México en 1532 el Hospital de Santa Fe, para la atención

⁶⁰ Esta religiosidad sincrética pero con fuertes elementos prehispánicos se manifiesta sobre todo en la celebración de El Día de los Muertos, desde finales del mes de octubre y los primeros días de noviembre. Sobre todo en los espacios rurales de México, donde constituye la celebración religiosa anual principal. En estos días, para muchos mexicanos las almas de sus difuntos vienen a visitarlos y los esperan con flores, incienso, alimentos puestos en altares adornados con papeles de colores y frutos. Cada año, en esta época, los vivos se vinculan con sus muertos, y les rinden homenaje antes de que éstos retornen nuevamente al descanso eterno. La UNESCO ha reconocido estas celebraciones como parte del patrimonio cultural de la humanidad.

de los indígenas. Cinco años después, Carlos I de España lo nombró obispo de la Diócesis de Michoacán; los indígenas afectuosamente lo llamaron *Tata Vasco*. En este último lugar, fundó el Colegio Seminario de San Nicolás. La idea de Vasco de Quiroga fue formar sacerdotes indígenas, para lo cual les ofrecía enseñanza gratuita a los indios que habían participado en la construcción de ese lugar -que posteriormente sería trasladado a Valladolid, hoy Morelia. Quince años después de muerto don Vasco, la enseñanza para los indios en ese lugar dejó de ser gratuita (R. Landerreche, 1993: 65). Su biógrafo fue profesor de un revoltoso e inquieto alumno de ese colegio: Miguel Hidalgo y Costilla, iniciador del proceso de Independencia, y hoy considerado Padre de la Patria.

Los evangelizadores, y en especial don Vasco de Quiroga, quisieron implantar una utopía. Para ello enseñaron oficios a los indios y costumbres moderadas. Establecieron jornadas de trabajo de seis horas, y en las horas libres les ofrecían instrucción cristiana y moral para afianzar la religión y combatir la poligamia y el alcoholismo⁶¹. La población, además de los indígenas o autóctonos, la integraban españoles peninsulares, criollos (hijos de españoles peninsulares pero radicados en la Nueva España), mestizos (producto de la mezcla entre españoles e indígenas), negros traídos de África como esclavos, y asiáticos (chinos y japoneses que hacían negocios y se quedaron a vivir en estos lugares). En la Colonia se impulsaron las bellas artes y se construyeron edificios en estilos arquitectónicos gótico, plateresco, mudéjar, renacentista, barroco, churrigueresco, etcétera. Las iglesias y los conventos ofrecían un aspecto suntuoso. El escultor valenciano Manuel Tolsá impartió clases en la recién creada Academia de San Carlos. También hubo dramaturgia; una cumbre se alcanzó con

⁶¹ La caña de azúcar, el alcohol y el aguardiente, habían sido traídos a las colonias americanas por los españoles, en la época de la conquista y la colonización.

Juan Ruiz de Alarcón, y en poesía destaca Sor Juana Inés de la Cruz, ambos escritores influidos por la literatura española de la edad de oro.

En 1571 se estableció en la época colonial la Inquisición, oficialmente el Tribunal del Santo Oficio, se constituyó como un instrumento para vigilar la observancia de la fe mediante métodos hoy incomprensibles para el hombre moderno. En 1572 se inicia la construcción de la Catedral Metropolitana. Se formó la institución de las Encomiendas; a través de ellas el encomendero debía evangelizar a los indios, y a cambio podía quedarse con su tributo y servicio personal. Fue arraigando la enseñanza de la religión católica para buscar la integración a la cultura occidental; en este sentido, afirma M. Olimón que Felipe II prohibió el estudio de las antigüedades mexicanas, y propuso la castellanización de las comunidades indígenas (1983: 72). Gradualmente se fue interiorizando la visión católica de la cultura mexicana. La colonia fue el período histórico donde la Iglesia tuvo el más alto grado de presencia e influencia en el nivel religioso, cultural e institucional, lo que no significa que no se hayan dado sincretismos e incluso disidencias.

También predominó en la colonia el Patronato eclesiástico. Desde la Europa del antiguo régimen existió esta institución, por la cual los papas concedieron a los reyes de España y Portugal facultades especiales para regular la vida de la Iglesia, a cambio de que éstos apoyaran la evangelización y el establecimiento del cristianismo en América. Señala R. Casillas: Mediante bulas papales expedidas en los años 1493, 1508 y 1578 por los pontífices Alejandro VI, Julio II y Gregorio XIII, el reino español contaba con derechos legítimos sobre el clero que actuaba en su territorio peninsular y colonial (1993: 93). Fue la dinastía de los Habsburgo la que se había dedicado a consolidar el absolutismo real. La religión institucional en el período colonial ocupaba un espacio de “Iglesia dentro del Estado”. La Iglesia no se situaba “frente” al poder del monarca, no

estableció con el poder que él representaba una relación de competencia, sino de cooperación. Incluso se trataba de una subordinación “privilegiada” de la Iglesia con respecto al poder político, aunque ésta tenía los monopolios de la educación, el de la asistencia sanitaria en los hospitales, y los registros de nacimientos y muertes. En algún período sí se identificaron la autoridad política y religiosa cuando el virrey de la Nueva España fue también el arzobispo, tal es el caso de Pedro Moya Contreras, en el siglo XVI (Legorreta, 2003: 55). Durante la Colonia la institución eclesiástica se había consolidado como grupo de poder por todos los aspectos que controlaba de la vida social, pública, incluyendo el aparato represivo de la Inquisición, apoyado por la Corona. Posteriormente los liberales intentarán reducir y limitar sus funciones en la etapa de reconstrucción nacional.

Por la figura jurídica del patronato, la Santa Sede había dejado a la corona nombrar a los obispos y demás dignidades eclesiásticas relevantes. R. Casillas sintetiza las principales facultades otorgadas. El monarca español presentaba los candidatos para los puestos eclesiásticos principales, aunque quien de hecho los nombraba era el monarca español; y después el papa ratificaba el nombramiento. También, la figura del patronato otorgaba al monarca español el control sobre las comunicaciones de la Santa Sede para todo destinatario en dominios españoles. Además, el monarca tenía el derecho de crear diócesis o subdividir las existentes y alterar sus delimitaciones. Por el patronato se otorgaba la facultad de autorizar o no los concilios y de participar en ellos a través de representantes. La Corona tenía facultades para autorizar o no la movilidad de los clérigos y sus viajes oficiales. Podía suprimir órdenes monásticas y expulsar a los miembros de ellas. Autorizaba o no la construcción de nuevos inmuebles eclesiásticos. Podía dilucidar conflictos canónicos fuera del reino. Cobrar impuestos,⁶² algunos fijos y

⁶² Uno de los tipos de recaudación eran los diezmos y otras contribuciones de los fieles, por ejemplo a través de testamentos. El diezmo era un impuesto del diez por ciento de las ganancias de actividades

otros eventuales. El patronato también otorgaba facultades al monarca para utilizar el patrimonio eclesiástico en asuntos extra eclesiásticos (R. Casillas: 93). Además, la figura del patronato vinculaba al monarca con la Santa Sede, pues no existía la costumbre de un trato directo entre el clero local y la curia romana, ni ésta intervenía en los asuntos cotidianos del mismo.

Tras el advenimiento del primer Borbón a la corona española, el monarca Felipe V, en 1700 se hizo rodear de consejeros franceses, que no veían con buenos ojos al clero peninsular. El rey dictó prohibiciones de fundar nuevos conventos en América. Su hijo y su hermano —quienes le prosiguieron en el trono— continuaron las políticas anticlericales. En la Nueva España fue el visitador y luego virrey, José Gálvez, el encargado de aplicar las “reformas borbónicas” en detrimento del clero a partir de 1765. Se trataba de un ataque a la riqueza material de la Iglesia. Con tales medidas se buscaba disponer de las propiedades de varias fundaciones piadosas y establecimientos religiosos, para apoyar las finanzas del Estado. Describe Olimón que incluían la entrega al clero de los conventos que tenían las órdenes religiosas en los pueblos indígenas; la expulsión de los jesuitas en 1767; la limitación del fuero eclesiástico en 1792⁶³ (2003: 55). También, las reformas borbónicas tuvieron un tono modernizante al aplicarse medidas liberales en materia económica para aumentar la producción de plata. Esto generó movimientos migratorios hacia los centros mineros. Como no se dieron razones para estas medidas absolutistas y sólo se apeló a la obediencia debida a la corona, tal situación provocó malestar sobre todo entre los criollos y también entre el clero.

comerciales, o de los frutos del trabajo, o sobre los frutos de la tierra. La institución del patronato permitió que la Iglesia contara con recursos económicos para sus actividades.

⁶³ Los sacerdotes no estaban incluidos en la jurisdicción de los tribunales seculares, ni siquiera podían prestar testimonio en casos civiles sin autorización del obispo. Los delitos cometidos por miembros del clero caían dentro de la jurisdicción de sus propios tribunales. El juez eclesiástico decidía si una persona pertenecía o no al estado clerical y si por tanto, disfrutaba de fuero. (cf. R. Knowlton, 1985: 35). La otra institución que disfrutó de fuero hasta la actualidad, es el Ejército.

4.2.2 Iglesia, Independencia y génesis del Estado

El gobierno peninsular sacaba grandes recursos de Nueva España para sostener costosas guerras en que se había enfrascado a fines del siglo XVIII; además, el malestar por la expulsión de los jesuitas, entre otros factores, señaló un derrotero de independencia. Las ideas liberales francesas se filtraron a América e inspiraron especialmente a los criollos de la Colonia, dando ímpetu a su descontento contra el predominio de la Península. Los integrantes de la Iglesia mexicana van diferenciando sus posiciones. Mientras el cura Hidalgo inicia el proceso de independencia utilizando como baluarte la imagen de la Virgen de Guadalupe, afirma M. Olimón que “la casi absoluta mayoría del episcopado se alinea con las posturas de la Corona” (: 73). Esto refleja una división interna del clero novohispano. Diversas tendencias u opciones políticas y pastorales están desde su establecimiento en América.

A. Alcalá señala centros de conspiración. Uno ocurrió en 1809 en Valladolid (hoy Morelia), descubierto por el entonces virrey y arzobispo F. Lizaña; sin embargo, no utilizó la represión violenta, y prosiguieron nuevas conspiraciones en forma de juntas clandestinas. El 14 de septiembre de 1810 fue descubierta otra conspiración en la ciudad de Querétaro. Los conjurados al verse descubiertos y con la orden de aprehensión encima decidieron lanzarse a la lucha el 16 de ese mismo mes. Tomaron las ciudades principales de Guanajuato y Valladolid. En enero de 1811 fueron apresados y fusilados poco después.

La revuelta no fue sofocada del todo, pues José María Morelos y Pavón continuó luchando por varios años. Este insurgente ordenó se administraran los sacramentos en forma gratuita a quienes no tuvieran recursos para el pago de la cuota establecida y anunció el restablecimiento de la Compañía de Jesús, con lo cual quería demostrar su catolicismo y fidelidad al Pontífice. Luchó hasta 1815, año en que fue

detenido y fusilado. A partir de entonces los insurgentes fueron perdiendo fuerza (1993: 86, 87). Los dos insurgentes referidos (Hidalgo y Morelos) eran sacerdotes. Ellos, junto con los demás caudillos insurgentes tuvieron la aspiración unánime de conservar la fe católica. De acuerdo con A. Alcalá (: 88) esta idea mencionada la demuestran todos los documentos salidos de la insurgencia de Hidalgo y Morelos (Constitución de Apatzingán 1814).

Al inicio de la década de los años veinte, continuaron las ideas de un gobierno propio: clérigos, militares y abogados discutían sobre los modos de llevarlas a cabo. Fue Agustín de Iturbide, representante de los intereses de los conservadores criollos, junto con terratenientes aristócratas, la jerarquía eclesiástica y el ejército, quien declara y consuma la independencia bajo la forma de una monarquía. Proclamó en 1821 la religión católica como única para todos los habitantes. Su grupo político lo nombra emperador. Hubo conspiradores y tuvo que salir del país. Al retornar al país fue aprehendido y fusilado. Antonio López de Santa Anna encabezó la sublevación que derrocó al régimen monárquico de Iturbide. En 1824 el Supremo Tribunal Mexicano, abrió el proceso para convertir a México en una República. En un Congreso Constituyente, se elaboró la primera Constitución como país independiente. R. Blancarte refiere que en esa Constitución se estipula que “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica apostólica romana”, y que la nación la protegerá y prohibirá el ejercicio de cualquier otra (2004: 48). A. Alcalá alude una circular a los obispos del Papa León XII, del 24 de septiembre de 1824, donde invitó a todos a promover la concordia y la paz, y exhorta a la obediencia y sumisión al rey Fernando VII, del cual exaltaba su amor a la religión y sus devotos sentimientos (1993: 92). En esa misma Constitución se garantizaron los fueros y propiedades del clero. Bajo el signo de la independencia surgieron distintos partidos: constitucionalistas,

monarquistas, etcétera. También, afirma R. Knowlton, “quedaron con vida los ideales liberales que pedían un cambio económico y social” (1985: 19). Dos partidos surgieron en pugna permanente: el Conservador y el Liberal. Los liberales fueron los reformadores, y éstos en su mayoría -aunque se declararon opositores al poder clerical-, se reconocían a sí mismos como cristianos. Con sus ojos puestos en la Constitución norteamericana y en la francesa, los liberales estaban empeñados en transformar al país con nuevas instituciones políticas y económicas. Además, en la mayoría de los casos la institución religiosa representada por el alto clero, se alineó con los conservadores; pretendían recomponer el caos social recuperando la tradición colonial de la religión y la monarquía. El gobierno monárquico fue efímero y pronto se estableció un gobierno constitucionalista y republicano, aunque improvisado. A. Alcalá sostiene que los principios constitucionalistas tendieron a un liberalismo (: 91). Se agudizó un sentimiento antiespañol y se inició la expulsión de sus misioneros. Algunos gobiernos de los estados (comunidades) comenzaron a invadir los bienes de la Iglesia y a legislar sobre materias eclesiásticas.

Desde el inicio de los movimientos de independencia, el alto clero se pronunció por la causa del rey y degradó mediante procesos inquisitoriales a los curas Hidalgo y Morelos quienes habían participado en la revuelta. R. Casillas refiere a Nancy M. Farris la cual sostiene que el clero insurgente alcanzó el número de 400, siendo todos ellos miembros del bajo clero (1993: 95). También participaron los militares Ignacio Allende, Juan Aldama y José Mariano Abasolo. Podemos decir que la situación del indígena no cambió, la igualdad anhelada se convirtió en igualdad para los criollos con respecto a los peninsulares, pero no en una igualdad para las demás clases sociales. La génesis del Estado mexicano surgirá a partir de las ideas desarrolladas en la siguiente década posterior a la independencia, y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

Las ideas liberales del período independentista no alimentaron hostilidad hacia la religión; la mayoría de los nuevos Estados independientes no pretendieron, en un primer momento, alcanzar una disociación de la Iglesia. Por el contrario, afirma R. Blancarte, buscaron la continuación del Patronato como institución para seguir vinculando la Iglesia con el gobierno: “Casi todas las nuevas repúblicas americanas declaran en sus constituciones que la religión católica es la del Estado [...]” (2004: 47). México envió misiones a la Santa Sede para buscar el establecimiento de lazos formales. R. Casillas reporta que el problema se tornó más grave al quedar el país sin obispos, pues eran los únicos legalmente capacitados para ordenar nuevos sacerdotes. Para 1829 estaban vacantes la arquidiócesis y las diócesis. De 3,462 sacerdotes registrados, sólo 1825 estaban en activo. Los demás estaban retirados, enfermos o en la burocracia eclesiástica (1993: 97). La población requería de sus servicios. La cuestión era: ¿quiénes se ordenaban?

El presidente Vicente Guerrero en 1829 decretó que los cabildos eclesiásticos presentaran ternas para ocupar los obispados vacantes. Esto provocó la inconformidad del clero mexicano. La gestión del canónigo Francisco Pablo Vázquez le llevó a Roma y logró una primera provisión de obispados a espaldas del real patronato español. Gregorio XVI aconsejó y promovió tal provisión de obispos americanos que restablece el episcopado en México, de 1831 a 1832 (cf. A. Alcalá, 1993: 91). Seguía sin resolverse la situación del derecho del Patronato en el México independiente. Una parte de la argumentación de la curia sostenía que si se quería gozar del beneficio del Patronato habría que solicitar a la Santa Sede el permiso para ejercer la prerrogativa. Y se añadía la incompetencia del poder civil para normar y conducir los asuntos del espíritu (cf. R. Casillas, 1993: 96). Incluso la argumentación iba más allá: si el Patronato era un derecho soberano de la Corona, desde que México se independiza, se

abrogaba ese derecho que pertenecía a la Corona, no al nuevo régimen. Estaban en juego el control de los nombramientos eclesiásticos, la reglamentación y el ordenamiento de la vida interna de la Iglesia y el control de los bienes e ingresos eclesiásticos.

Los gobernantes de los primeros años del México independiente, buscaron continuar o recuperar los derechos provenientes del Patronato. Sin embargo, hasta mediados del siglo XIX se hizo evidente la negativa de la Santa Sede para extender a los nuevos Estados ese derecho, y ante esta situación los actores liberales “deciden que la mejor vía para alcanzar sus objetivos sociales es la separación” (R. Blancarte, 2004: 47). Hubo un intento fallido de reforma eclesiástica del vicepresidente Valentín Gómez Farías en el año 1833; su propuesta incluía la confiscación de bienes de los misioneros, los cuales se pondrían en subasta. Se prohibía al clero vender los bienes que se encontraban en su poder. La reforma también estipulaba el pago voluntario de los diezmos. Se crearía la Dirección General de Instrucción Pública encargada de abrir escuelas públicas y reglamentar la educación. En tal iniciativa se consideró el Patronato como una institución de la nación. Esto provocó la indignación del grupo conservador y del clero y exigieron al presidente Santa Anna su revocación. Así lo hizo. El presidente disolvió el Congreso y revocó la mayor parte de la legislación reformista. Nombró como ministro de Justicia al obispo Juan Cayetano, quien contribuyó a una nueva Constitución en 1836. En esta se reafirmaban los fueros clericales, y se volvía a declarar al catolicismo como religión única de México (cf. R. Knowlton, 1985: 37). Santa Anna exilió a V. Gómez Farías, el cual regresaría en 1845 a presidir el congreso que elaboró la Constitución de 1857.

Otro pensador liberal fue el sacerdote católico —doctor en teología y profesor en esta época del Colegio de San Idelfonso— José María Luis Mora. Reflexionó sobre la

negativa romana de continuar con el Patronato. Consideró que estas nociones desaparecieran de la Constitución de México para no investir al poder civil de funciones eclesiásticas. Mora reconocía la importancia moral y social de la religión, pero negaba el origen divino y por tanto, intocable de las propiedades eclesiásticas. Sostuvo que tales propiedades debían estar sujetas al derecho civil. También le interesó que el clero disfrutara de un ingreso adecuado, de una buena preparación, y que estuviese más equitativamente distribuido por todo el país para satisfacer las necesidades espirituales del pueblo. Sus análisis fueron rechazados por el alto clero, pues sus integrantes afirmaban derechos superiores y de origen divino de la Iglesia. En 1834 José María Luis Mora, señaló en sus escritos que había que pensar en una separación total de los campos de competencia del Estado y de la Iglesia (cf. R. Casillas, 1993: 98). A solicitud del clero, el gobierno de Santa Anna desterró también José María Luis Mora⁶⁴. En estas reflexiones y acciones de pensadores mexicanos encontramos ya la idea de laicidad como diferenciación entre dos espacios. El surgimiento del Estado moderno sería uno de los factores que dinamizó o puso en movimiento este proceso. No se llevó a la práctica sin fuertes resistencias. Ninguna de las partes, conservadores y liberales, salió indemne del conflicto, que se agudizaría en las siguientes décadas de vida independiente. Será una etapa dolorosa porque el país se enfrascó en luchas fratricidas e invasiones extranjeras, que le harían perder más de la mitad de su territorio. Revisaremos a continuación las principales medidas de afectación a la Iglesia y cómo se estableció el retiro de las funciones civiles a la institución religiosa.

⁶⁴ Al morir este pensador, la Iglesia le negó sepultura en los cementerios que estaban bajo su control. Fue enterrado este liberal en el patio de la casa de su hija.

4.2.3 Iglesia y República. Reforma Liberal

El naciente Estado enfrentó ciertos problemas bélicos con países extranjeros. En 1829 combatió una expedición enviada por España con intención de restaurar el régimen colonial. Ya en 1825 Estados Unidos había manifestado interés por anexar Texas a su territorio, a lo que México se opuso. Ante una decisión del gobierno central de suprimir el régimen federalista, Texas se declara independiente; hay combate en 1836 y en éste, Estados Unidos apoyó a los colonos texanos. México fue derrotado. En 1838 México rechazó una invasión francesa contra Veracruz. En 1845 Texas se anexa al país vecino. Estados Unidos también tuvo interés por adquirir Alta California y Nuevo México. México se opuso y hubo una guerra por este motivo entre 1846 y 1848⁶⁵. México pierde también esta guerra pues no tenía una situación financiera adecuada para sostenerla.⁶⁶

Las guerras dejan al país en un cuadro de caos: no existían créditos bancarios ni transportes apropiados. La agricultura estaba atrasada. El comercio exterior era insignificante. El pueblo estaba ignorante y mal nutrido. Y la nación padecía un trauma por la pérdida del territorio nacional.

Por otro lado, la Iglesia —sostiene Knowlton— era el propietario más rico de México. A través de los años siguientes a la Conquista, en el siglo XVI, sus corporaciones habían llegado a acumular cada vez más riqueza la cual incluía monasterios, conventos, capellanías, templos, hospitales, establecimientos de caridad y educación, fundaciones para obras pías. Mediante donativos de personas piadosas, las escasas parcelas entregadas a los primeros frailes para fundar monasterios, se

⁶⁵ El resultado fue la pérdida de tales territorios que hoy corresponden a los siguientes lugares: Arizona, California, Nevada, Utah, Nuevo México, Colorado, Kansas y Oklahoma. Terminó la guerra con la firma del tratado Guadalupe-Hidalgo (1848) y en suma, México perdió un poco más de la mitad del territorio nacional.

⁶⁶ La invasión norteamericana ocurrió en 1847. Afirma E. Marroquín que mientras los soldados de Santa Anna carecían incluso de botas, la falta de solidaridad de la Iglesia fue tal que tuvo que recurrirse a un préstamo forzoso. Aunque reconoce que algunos eclesiásticos, como los carmelitas de San Luis Potosí, mostraron una generosidad ejemplar (cf. 1993: 106).

convirtieron al paso del tiempo en vastas propiedades urbanas y rurales; además de casas, molinos, minas y granjas, disponían de capital en hipotecas sobre bienes raíces, en manos de corporaciones. Knowlton refiere al historiador del siglo XIX Lucas Alamán quien calculó que a finales del período colonial la Iglesia poseía o tenía en sus manos hipotecas por la mitad de los bienes raíces del virreinato de la Nueva España. El clero derivaba otros ingresos de las obvenciones parroquiales por bautizos, matrimonios, entierros, confirmaciones y misas, así como de diezmos y primicias. Estas últimas eran un impuesto que se entregaba al párroco sobre la primera cosecha. El diezmo⁶⁷ era un impuesto sobre los productos agrícolas y pastorales (cf. 1985: 31,32).

Con sus riquezas la Iglesia mantenía hospitales, escuelas, asilos, orfanatos, misiones. Hacía extensas obras de caridad. Las corporaciones eclesiásticas alquilaban sus propiedades a tasas razonables. Prestaban dinero a familias necesitadas, a mineros, terratenientes y comerciantes. Hacía las veces de banca, cargando un interés moderado, generalmente del 5% anual, en contraste con los prestamistas privados que exigían 2% o más por mes (: 34).

El ascenso al poder de políticos formados o influidos en las ideas de la Ilustración y el liberalismo, y la enorme deuda nacional derivada en parte de los conflictos con países extranjeros, llevó al diseño de un modelo de Estado, y su fisonomía se articuló mediante las Leyes de Reforma expedidas entre 1855 y 1862. En ese modelo se estableció la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico, recortando las posibilidades de la Iglesia para intervenir en asuntos públicos. Estas reformas se

⁶⁷ A partir de 1833 el diezmo se volvió voluntario, a instancias de pensadores liberales que postularon reformas. Afirmar este mismo autor, especialista estudioso de los bienes del clero mexicano en este período, que había grandes diferencias entre los ingresos de los prelados y los del bajo clero. Muchos de los párrocos tenían ingresos de \$100 a \$200 anuales, mientras que los obispos recibían más de \$10,000. Es difícil hacerse una idea de lo que significan estas cantidades que recibían en el siglo XIX, ya que no son comparables al valor de cambio actual. Pero al menos se puede entender la proporción que existía entre los ingresos de unos y otros. (cf. Knowlton, 1985: 33).

confirmarían hasta 1875. Podemos decir que son dos decenios los que constituyeron el mayor ataque liberal a la riqueza eclesiástica.

Los liberales creyeron que si se ponía en circulación el inmenso capital de la Iglesia, se abrirían fuentes de riqueza pública dando ímpetu a la agricultura, la industria y el comercio. La idea era “distribuir la propiedad entre miles de individuos y poner el capital en circulación, terminando así con el supuesto estancamiento de las manos muertas” (: 44). Se formularon leyes, las cuales consideraron varios rubros aparte del financiero. Las presentaremos a continuación para marcar cómo ocurrió la laicización en México, con el rasgo del anticlericalismo. Recordemos sus antecedentes en las reformas borbónicas, y los primeros intentos fallidos de previos regímenes liberales como el encabezado por V. Gómez Farías.

El historiador Francisco Morales (citado por F. Legorreta, 2003: 56,57) refiere las medidas político-jurídicas vinculadas con la laicización:

- - Ley *Juárez* de 1855, en su artículo 42 establecía que los tribunales eclesiásticos dejarían de conocer asuntos civiles.
- - Ley *Lerdo* de 1856, o “de desamortización de bienes raíces civiles y eclesiásticos”. Por esta ley se ordenaba que todos los bienes raíces poseídos o administrados por corporaciones eclesiásticas o civiles, fuesen adjudicados o vendidos a sus inquilinos. Los bienes raíces que no estuvieran alquilados se rematarían públicamente al mejor postor. Las corporaciones incluían comunidades religiosas, hermandades, establecimientos educativos, fundaciones. Se exceptuaban los edificios destinados al objeto de la corporación o al servicio, como las propias iglesias. Con esto se intentaba liberar una gran cantidad de propiedades en manos de los clérigos, y hacerlas accesibles a otros miembros de la sociedad. También en esta ley se incapacitaba a las mismas corporaciones para adquirir o administrar bienes raíces.

- - Ley *Iglesias* de 1857, sobre derechos y convenciones parroquiales. Por esta ley se prohibía el cobro de éstos a quienes sólo tenían lo necesario para vivir. Afirma L. Ramos que al suprimir el pago de diezmos y obvenciones, el Estado se encargaría de cubrir los gastos y de pagar salario a los ministros de culto (1993: 115).
- - La *Constitución de 1857*, sostenía la enseñanza libre (art. 3º); la supresión de la coacción civil de los votos monásticos (art. 5º); la libertad de imprenta sin restricciones a favor de la religión (art. 7º); la supresión del fuero eclesiástico (art.13); la desamortización de sus bienes (art.27º); y la intervención del gobierno federal en los actos de culto y de la disciplina externa de la Iglesia (art.123).
- Medidas de 1859. Fueron las más radicales:
 - - Ley de Nacionalización de los Bienes eclesiásticos (12 de julio)
 - - Ley de Ocupación de Bienes Eclesiásticos (13 de julio)
 - - Ley que establece el matrimonio como contrato civil (23 de julio)
 - - Ley que funda el registro civil para nacimientos, matrimonios y defunciones (28 de julio)
 - - Ley que seculariza los cementerios haciéndolos pasar al control de las autoridades civiles (31 de julio)
 - - Ley que redujo el número de festividades religiosas (11 de agosto)
 - - Ley que establece la libertad de cultos religiosos (4 de diciembre)

Este período histórico de México es básico para entender cómo ocurrió la transferencia, separación o secularización externa (laicidad) de ciertas responsabilidades de la autoridad eclesiástica a la política.

Se transfirieron las funciones de enseñanza y salud. Se legisló para diferenciar los registros demográficos civiles de nacimientos y muerte; y el estado civil de matrimonio. El Estado se conformó como un régimen legal. El control de los

cementerios por parte del Estado, también separa este ámbito de la Iglesia. La educación o instrucción pública, a partir de estas leyes constituyó también una tarea a promover, mantener y supervisar por parte del Estado a través de una Dirección General de Instrucción Pública. Lo mismo ocurrió con la administración de la sanidad y de los hospitales.

Además, el gobierno renunció definitivamente al Patronato, que había sido causa de disputas desde la Independencia. Knowlton señala que en adelante, la Iglesia sería libre de nombrar a sus clérigos, crear nuevas diócesis, reorganizar las jurisdicciones eclesiásticas del país, y recibir comunicados papales sin la intervención civil. El Estado no intervendría en el dominio espiritual (: 101).

Estas leyes nacionalizaron el capital de los conventos que no fuera indispensable para su mantenimiento. Se suprimieron todas las órdenes religiosas, aunque algunas iglesias de los monasterios quedarían abiertas al culto y toda monja que deseara abandonarlas, podría hacerlo.

Juárez, uno de los principales promotores de estas leyes, era reconocido como presidente por los Estados Unidos, aunque la mayor parte de las potencias extranjeras reconocían al gobierno conservador de la Ciudad de México, en pugna con el gobierno liberal (cf. Knowlton: 166). La nacionalización de los bienes de la Iglesia provocó reacciones en ésta. El resultado fue una guerra civil.

Antes de mencionar estas reacciones, revisaremos algunos comentarios fundamentados en el estudio de Robert Knowlton acerca del tema de los bienes de la Iglesia en México durante este período⁶⁸. Sostiene que la cuestión sobre el valor de los

⁶⁸ Su investigación histórica, ya citada, se apoya en documentos y correspondencia de destacados participantes en los años de la Reforma, desde el decenio de 1850, pasando por la intervención extranjera y el Imperio hasta la República Restaurada, documentos que se encuentran en la Biblioteca de la Universidad de Texas. También utilizó abundante información del Archivo General de la Nación de México. Revisó colecciones de leyes, circulares y resoluciones, manifiestos del gobierno y artículos periodísticos.

bienes eclesiásticos antes de la legislación de Reforma, permanece desconocida. En parte por la alternancia en el poder de distintos partidos políticos en ese período, y también porque en la guerra civil se destruyeron muchos documentos y archivos para eludir deudas registradas, o por descuido, por falta de un sistema que contuviera lo que estaba ocurriendo en el país en relación con la aplicación de la nueva legislación. Nadie sabe cuántas riquezas poseía la Iglesia. Faltan nuevas investigaciones para identificar quiénes adquirieron el grueso de los bienes y la distribución o concentración específica de la riqueza eclesiástica. Sí se sabe que las leyes no lograron beneficiar a las masas desposeídas. Hubo ventas de propiedad a dos mil o tres mil personas, en su mayoría extranjeras, eran compradores de bienes nacionalizados, especialmente franceses y alemanes (: 166). Con las leyes se eliminó al clero latifundista pero se creó un nuevo grupo, los latifundistas laicos que compraron bienes inmuebles a precios muy bajos. También adquirieron bienes, aunque en menor proporción, administradores y ricos comerciantes, que antes se habían opuesto a la nacionalización. Por último, obtuvieron bienes inmuebles en escasa cantidad, integrantes de clase media como abogados, médicos, militares y jubilados (: 171). La distribución de los bienes no fue extensiva, en parte porque la situación política era caótica. No se cumplieron las expectativas liberales de pagar la deuda nacional con la incautación de las riquezas eclesiásticas. Las arcas públicas permanecían vacías.

Algunas reacciones del clero, como formas de rechazo a las nuevas leyes, fueron desde negarse a oír confesiones, a celebrar matrimonios o a enterrar a quienes habían prestado el juramento a la Constitución, o comprado bienes de la Iglesia (: 73). No se ofrecieron servicios ni plegarias para ellos en la iglesia. Debían retractarse del juramento ante el confesor y dos testigos, y en caso de haber adquirido anteriormente propiedades eclesiásticas, debían devolverlas al propietario original. La amenaza de

excomuni3n y negativa de los sacramentos caus3 gran agitaci3n, y algunas personas anularon sus contratos de compra. Otras se retractaron del juramento para recibir la absoluci3n. Muchos empleados del gobierno, algunos de ellos archivistas, se negaron a prestar el juramento; en la aduana de la ciudad de M3xico, cuarenta funcionarios perdieron sus empleos por haberse negado a juramentar (: 233, 56, 73, 72). La situaci3n para los fieles era tensa.

Otra reacci3n, documenta Knowlton, fue la negaci3n del clero de la Ciudad de M3xico para recibir durante la Semana Santa a los funcionarios p3blicos, como era costumbre. Afirma este autor que algunos cl3rigos negaron el matrimonio religioso a quienes hab3an pasado por la ceremonia civil; un cura neg3 la confesi3n a una muchacha moribunda porque se hab3a casado por lo civil, y no por la Iglesia. En algunas localidades continuaron las procesiones religiosas, en desaf3o a la ley, y los cementerios siguieron, ilegalmente, en manos clericales. Muchos fieles para hacer la paz con su Iglesia, renunciaron a sus propiedades adquiridas, en forma subrepticia, y a favor de la Iglesia (: 208,218). Personajes del alto clero argumentaban la infalibilidad y naturaleza divina de la Iglesia y que la propiedad eclesi3stica no se derivaba de una autoridad secular, sino que era un derecho natural concedido a la Iglesia desde sus comienzos. El obispo Pedro Barajas de San Luis Potos3, dijo a sus fieles que no pagar el diezmo era ir en contra de Dios y de los mandamientos de la iglesia, y constitu3a un pecado grave (: 29, 30, 108). Tambi3n, algunos monjes y frailes de las3rdenes suprimidas vagaban por los campos tratando de enardecer el sentimiento religioso del pueblo (: 148). Adem3s hubo ventas simuladas con falsos compradores, para proteger la propiedad del clero, afirma Knowlton (: 155).

La jerarqu3a eclesi3stica insisti3 en que todos los cambios hab3an de hacerse de acuerdo con el Papa. En diciembre de 1856, el papa P3o X conden3 y declar3 nulos

todos los decretos y proyectos de ley contra la religión católica, la Iglesia, sus derechos sociales, sus ministros y la autoridad de la Santa Sede (Knowlton: 78). Los frutos de esta oposición desembocaron en una guerra civil y un anticlericalismo más radical. El clero exhortó a los fieles a movilizarse para restablecer el orden tradicional. La pugna se representó bajo dos lemas: “Religión y Fueros”, por el partido conservador; y “Constitución y Reforma”, por el partido liberal. Haciendas, pueblos, ciudades fueron amenazadas por guerrillas, asaltantes, y hombres en armas. La guerra civil comenzó a fines de 1857. Se le conoce como Guerra de Reforma o Guerra de Tres Años.

A mediados de diciembre de 1857 los conservadores toman el poder por medio de un golpe de Estado como reacción contra las primeras leyes. Durante el transcurso de los siguientes tres años, los liberales emiten decretos más drásticos como el de la nacionalización de todos los bienes de la Iglesia en julio de 1859. Buscaron secar la fuente de financiamiento de la lucha de los conservadores y obtener recursos para su propia lucha. En el poder, los conservadores anularon los perjuicios contra el clero que se habían establecido a través de las leyes de Reforma. Afirma Knowlton que “el clero, creyendo que el conflicto era justo, legal y necesario para eliminar a los enemigos de Dios, rara vez habló de paz o pidió a los bandos en pugna poner fin al derramamiento de sangre” (: 109). Por su parte, los liberales itinerantes perseguían a la Iglesia, el general Jesús González Ortega promulgó en Zacatecas, el 16 de junio de 1859, la pena de muerte contra todo sacerdote que incurriera en lo siguiente: desobediencia de las leyes federales; a todo el que pidiera o aceptara la retractación del juramento a la Constitución; y pena de muerte al que negara los sacramentos a quienes hubiesen prestado el juramento o adquirido propiedades de la Iglesia (: 98). El gobierno liberal de 1859 acusó al clero de obstruir constantemente el orden público y ser el principal promotor de la guerra, para evadir las leyes emitidas. Estos decretos ilustran la alta

tensión a que había llegado el conflicto con la Iglesia. La guerra civil por un lado y un anticlericalismo muy radical, fueron las reacciones en este desencuentro.

Finalmente los liberales triunfan y regresan al poder central en la Ciudad de México en diciembre de 1860 (Knowlton: 100, 79). Con esta acción la guerra civil tocaba a su fin. Cabe decir que el apoyo naval norteamericano fue clave de la victoria. El 4 de diciembre de este año el gobierno liberal declaró la libertad de cultos; la ley garantizaba igual protección a todos los credos. Y el gobierno prometía no intervenir en asuntos puramente religiosos. Prohibió el derecho de asilo en las iglesias y los actos religiosos fuera de las iglesias sin autorización escrita del gobierno (:104).

La población quería paz y tranquilidad, estaban cansados de la guerra civil. No había empleo, el campo estaba descuidado. La guerra de tres años había sumido a los campesinos y a los obreros en considerable miseria. La tarea de reorganizar la administración y la situación social era colosal. Un obstáculo para los liberales fue el estado de las finanzas públicas. Un problema especial lo tuvo con los extranjeros que se habían hecho de propiedades a bajo costo, pues el gobierno conservador durante el golpe de estado, les exigió la devolución de escrituras y propiedades y que ahora ellos, al solicitar apoyo a sus gobiernos, pedían se las devolviesen. Fue una situación potencialmente peligrosa para el gobierno de Juárez y además, existió presión diplomática extranjera. Tuvo que reconocer sumas considerables, incrementando con esto el monto de la deuda nacional. Incluso compañías como Barron, Forbes and Co., y con N. Davidson, I.B. Jecker and Co., T. Horncastle, I. Bentley, L. Leuthner and Co., entre otras, exigieron el pago de préstamos que habían realizado al gobierno conservador y por los cuales habían recibido hipotecas y bienes raíces (: 126, 130). Otros compradores argumentaban que durante el régimen conservador les reconocieron propiedades y las nuevas leyes no podían imponerse de manera retroactiva, y todo este

tipo de problemas tuvo que enfrentar el gobierno liberal. Afirma Knowlton que hubo rapacidad y cinismo de unos cuantos pues los potenciales compradores sostenían que las propiedades se hallaban en mal estado, hacían sucesivos avalúos hasta que el precio era muy inferior al del valor legítimo de la propiedad⁶⁹; hasta una quinta parte de su verdadero valor y todo esto representaba una pérdida de ingreso a la nación (: 138). No había modo de costear los gastos administrativos, ni los gastos militares.

En el año de 1862 continuó la agitación contra el gobierno, y el presidente Juárez decretó la prisión o deportación de todo sacerdote que predicara oposición contra las leyes o el gobierno. También prohibió llevar el atuendo clerical fuera de las iglesias (: 148). Sin embargo, la tregua posterior a la guerra civil fue efímera en parte por la gran deuda financiera del país. Inglaterra, España y Francia acordaron en la Convención de Londres en octubre de 1861, unirse para exigir el pago de las deudas y enviaron una fuerza expedicionaria a México. El 23 de noviembre de 1861 Juárez abolió el decreto concerniente al pago de la deuda exterior. Inglaterra y España se retiraron, y Francia continuó con una fuerza expedicionaria. Por su parte, el grupo de conservadores buscó en Europa el aval francés, y propuso al liberal Maximiliano de Habsburgo para una monarquía en México⁷⁰. Afirma L. Ramos que la jerarquía eclesiástica estuvo activamente involucrada en ello (1993: 116).

Los conservadores apoyaron la instalación de un monarca en México a través de la intervención francesa. Se trató de un príncipe católico de la casa de Austria (García

⁶⁹ Era imperativo una revisión de la Tesorería. Sin embargo, ya hemos comentado antes la situación de la documentación y de los archivos. *L'Estafette* calculó que en la Ciudad de México había 10,000 expedientes para revisar y un número similar en los estados (comunidades). Significaba 20 casos por examinar, comprobar y juzgar. Al ritmo de una operación por día, durante un año laboral de 300 días, requeriría 66 años para completarse, considerando que las oficinas tuvieran la documentación completa; sin embargo es el caso que mucha había desaparecido por los cambios repentinos en el poder político (cf. Knowlton: 188).

⁷⁰ En 1859 un libelo anónimo publicado en París, pedía una intervención extranjera, preferentemente francesa, como única salvación para México, que se hallaba en peligro de perder más territorio ante los Estados Unidos (cf. Knowlton: 157).

Ugarte, 1992: 75). Maximiliano de Habsburgo era de pensamiento europeo ilustrado y tuvo la intención de obtener el apoyo de los liberales de México para su imperio.

El 1º de junio de 1863 entraron los franceses en la Ciudad de México. Con la ocupación la ciudad adoptó un aspecto pre-reformista. Los clérigos andaban con sus atuendos eclesiásticos. Las monjas volvieron a sus conventos. Se reabrieron las iglesias que habían sido cerradas por los liberales. El 4 de junio la Sagrada Eucaristía fue conducida en procesión (Knowlton: 160). L. Ramos señala que Maximiliano excluyó sistemáticamente a los ministros conservadores desde sus primeros días, y dejó claro que no habría de devolver los bienes a la Iglesia. Ratificó las Leyes de Reforma y las aplicó con rigurosidad durante el período de intervención francesa en México. Así, eliminó el pago de diezmos y obvenciones; decretó libertad de cultos y de prensa; favoreció la tolerancia religiosa, y señaló que no se volvería atrás en la cuestión de nacionalización de la propiedad, el imperio ofrecía un apoyo financiero a la Iglesia a cambio de que administrara los sacramentos (: 116). Instaba al clero a abrazar un proyecto de progreso, y ofreció proteger a la Iglesia católica en un marco de tolerancia religiosa. Consideró que el clero debía quedar subordinado al derecho civil, y que aquel carecía del derecho jurídico de poseer la propiedad (Knowlton: 185). Planteó que los verdaderos dueños de estas tierras eran los indígenas; que las ideas liberales de los mexicanos habían sacrificado al indio. Se abolieron los castigos corporales, se limitó el horario de trabajo, se garantizó el pago a los peones mediante la supresión de las tiendas de raya y el pago en especie. Se decretó la liberación de los peones acasillados, es decir, de aquellos que por sus deudas vivían prácticamente en calidad de siervos de la gleba, sin gozar de libertad para cambiar de domicilio y trabajo. Legisló sobre terrenos baldíos, para dotar a las comunidades indígenas de tierras de cultivo (L. Ramos: 117). Para distribuir la división de los predios rurales dispuso su venta tan sólo a quienes no

tuviesen otras tierras. Se buscaba garantizar tierras suficientes a cada familia, y proteger la posesión de las mismas contra otra invasión por los grandes terratenientes, según sostiene Knowlton (: 187).

Durante este periodo, los obispos crearon siete diócesis más. No obstante, continuaron quejándose de la observancia de las leyes de reforma. Lo hicieron inclusive ante el Vaticano, por lo cual fue enviado a México el nuncio monseñor Pietro Francesco Meglia en diciembre de 1864. Vino a entrevistarse con Maximiliano y demandó apoyo a la Iglesia católica con exclusión de todas las demás; completa libertad para que los obispos ejercieran su ministerios; restablecimiento de las órdenes religiosas, protección del patrimonio de la Iglesia, control de la educación por el clero, reparación de los daños que se hubieran causado a la Iglesia e independencia de la Iglesia ante la autoridad civil (:175). A pesar de todo, el emperador, en 1865, apoyó las principales medidas de la Reforma: la tolerancia religiosa, la eliminación de los tribunales separados, la secularización de los cementerios, el registro civil de nacimientos, defunciones y matrimonios. Los obispos se lamentaron de la política del monarca⁷¹.

El gobierno juarista itinerante prohibía toda cooperación con los invasores, a los que nunca reconoció. Los liberales se encontraban en un gobierno paralelo en lo que hoy es Ciudad Juárez. Ocurrieron dos hechos que provocarían el término del Imperio. Por un lado las guerras en Europa habían debilitado al gobierno de Napoleón III, y le resultaba muy oneroso continuar su apoyo militar a Maximiliano; por otro, en Estados Unidos había terminado en 1866 su guerra de secesión, y sus dirigentes vieron con recelo la presencia de tropas francesas cerca de sus fronteras, por ello ejerció presiones

⁷¹ Knowlton relata una anécdota sobre un hecho que ocurrió a finales de 1863, mientras el general francés Bazaine se encontraba en campaña en el norte, un incidente ocurrido en la capital reveló lo tenso de las relaciones entre las autoridades militares francesas y el clero mexicano. Era costumbre que los soldados franceses católicos asistieran a la misa dominical en la catedral, entrando por la puerta del frente. Un domingo, cuando los soldados aparecieron, a eso de las 8 de la mañana, encontraron la puerta cerrada para ellos. Una vez informado su comandante, el general Neigre, ordenó derribar la puerta a cañonazos. Esta amenaza movió al clero a abrir la puerta, y la misa se celebró como de costumbre. (1885: 172).

sobre Francia para que retirara el apoyo al emperador. Además, ahora Estados Unidos estaba en condiciones de apoyar a Benito Juárez con armas y logística. A principios de 1866 Francia retiró su apoyo financiero y militar a Maximiliano. Sin el ejército francés, el Imperio pronto se desintegró. Se inició el avance republicano-liberal hacia el centro del país. El emperador fue hecho prisionero en Querétaro, enjuiciado y fusilado. Juárez entró triunfante a la capital en julio de 1867 (L. Ramos: 118).

Tras la caída del Imperio, la agricultura y el comercio estaban en situación muy difícil. Había pobreza. La idea de progreso se convirtió en la nueva meta para todos. Registros y archivos notariales fueron destruidos, otros, mutilados o desaparecidos. Esto dificultó al gobierno el cobro de cantidades vencidas por concepto de adquisición de propiedades o hipotecas. No había un inventario ni orden. En 1872 fallece súbitamente B. Juárez. Ascende a la presidencia Sebastián Lerdo de Tejada, el que era por entonces presidente de la Corte Suprema. Fue compañero de Juárez durante la intervención extranjera y el Imperio. Permaneció como presidente hasta 1876. Se caracterizó por aplicar en forma estricta las leyes de reforma, las cuales incluyó en la Constitución (cf. L. Ramos: 118). Expulsó a 70 jesuitas; y obligó a salir del país a monjas Hermanas de la Caridad (cf. Knowlton: 231). La reacción de los obispos fue de resistencia pacífica. Los laicos organizaron escuelas parroquiales. La Iglesia parecía reconocer su separación respecto del Estado mexicano. Las asociaciones religiosas podían recibir donaciones o limosnas, pero en ninguna circunstancia podrían ser éstas en bienes raíces. Con la anexión de las Leyes de Reforma a la Constitución, la Iglesia ya no podía abrigar esperanzas de su revocación. A partir de este período se instala definitivamente en el ámbito jurídico-político la laicización en México; también en la conciencia de amplios sectores de la población mexicana, hasta la época actual.

Lerdo se ganó la animosidad clerical, provocó protestas y controversias por elevar a constitucionalidad las leyes de reforma, por lo cual ya no pudo reelegirse como presidente. Después del período de S. Lerdo de Tejada, asciende al poder el general Porfirio Díaz. El desenlace favorable a los liberales mexicanos y la incorporación de las leyes de reforma a la Constitución en 1873, le permitirán a P. Díaz ofrecer a la Iglesia tolerancia, y un papel de total subordinación política. A continuación revisaremos brevemente la situación de la Iglesia en este nuevo período.

4.2.4 Iglesia, Porfiriato y Revolución

Porfirio Díaz asciende al poder después de levantarse en armas para evitar la reelección de Sebastián Lerdo de Tejada. Ofreció al clero su amistad si facilitaba el camino de la unidad y la paz nacional. El lema de su Plan de Tuxtepec era “No reelección”; sin embargo, ya en el poder modificó la Constitución y logró perpetuarse como presidente por más de 30 años. Consolidó el proyecto liberal. Realizó una amplia inversión. Durante su período se construyeron más de 90,000 kilómetros de vías férreas con inversión extranjera; se estableció la red telegráfica para comunicar el país; e impulsó la industria nacional. Díaz aplicó una política de conciliación y tolerancia religiosa a cambio del disimulo de la legislación sobre la Iglesia. De acuerdo con A. Puente, durante este período se constata un creciente acercamiento entre el Gobierno, la jerarquía eclesiástica y los hacendados, mientras que las mayorías quedaron excluidas en la distribución de la riqueza (1993: 129). Esta pausa porfiriana permitió la recuperación económica y la restauración de la alta jerarquía de la Iglesia católica en casi todas las regiones del país. Fortaleció su presencia pública, su organización, sus centros de formación y sus actividades religiosas. Se crearon once diócesis, cinco archidiócesis; se incrementó el número de obispos, sacerdotes con orientaciones

disciplinarias propuestas por Roma, y seminaristas, novicias en comunidades religiosas de origen extranjero, y se fundaron congregaciones religiosas. Se reabrió la Pontificia Universidad Mexicana (1896), la Universidad Católica de Mérida (1885), la Angelopolitana (1907), la Academia Teojurista Angelopolitana (1885), la Academia Pontificia de Guadalajara, así como 26 seminarios diocesanos (: 130). Editaron revistas, folletos y periódicos católicos. Le fueron restituidas muchas propiedades y adquirió nuevas. El disimulo del régimen sobre las Leyes de Reforma posibilitó la reorganización eclesiástica, que le permitió obtener de nuevo una posición hegemónica⁷². Sin embargo, la actividad política estaba reservada al presidente, el cual mantuvo intocados los principios liberales de las instituciones estatales, y conservó las referidas leyes como velada amenaza a la Iglesia. Podría decirse que en las etapas históricas previas había un gobierno “excomulgado” y ahora en el porfiriato se había pasado a un “gobierno bendecido”.

También habían llegado a México diversos movimientos secularistas militantes como el socialismo. Otro fue el positivismo de A. Comte. De este último movimiento señala J. Casanova que se adoptó “como ideología estatal oficial en muchos estados iberoamericanos en la segunda mitad del siglo XIX” (2000: 42).

Por su parte García Ugarte (1992: 81) nos habla en 1891 de la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII, la cual ofrecía una visión renovada del papel de la Iglesia en la historia de la humanidad y de su cometido evangelizador entre las clases trabajadoras. Tal encíclica constituyó un impulso ideológico importante, pues representaba un proyecto alternativo a la visión liberal y a la socialista; influyó para que

⁷² Knowlton, refiere la queja del radical liberal Ignacio Ramírez, quien en 1898 se quejó de que la Iglesia católica iba recuperando todo el poder que había perdido y cómo lejos de someterse a las leyes, las infringía. La ley prohibía los conventos, pero la Iglesia los mantenía, en secreto. La ley prohibía las procesiones fuera de las iglesias, pero se celebraban aunque costaran a ésta grandes multas. La Ley prohibía el atuendo clerical en público, pero tales ropas podían verse diariamente en las calles (1985: 258).

la Iglesia católica pasara de una posición con acento en lo político, a una con acento social. A lo largo del porfiriato se fue gestando un sentimiento de inconformidad entre las mayorías desfavorecidas y alejadas de la incipiente modernidad. Esto condujo a una grave crisis de legitimidad del régimen. A finales de la década, la Iglesia exhortaba a hacendados y empleadores a tratar mejor a sus peones y a pagarles mejores salarios. Sin embargo, señala A. Puente, esto se dio dentro de un “anticlericalismo formado por una gama de fuerzas liberales aunadas a la presencia creciente de grupos protestantes” (1993: 131).

Puede ser pertinente en esta parte, comentar brevemente acerca del surgimiento y difusión de culturas religiosas disidentes en México, que van emergiendo conjuntamente al proyecto nacional modernizador. Nos estamos refiriendo básicamente al protestantismo. S. Trujillo González nos habla del inicio de los movimientos protestantes en México. Con el ataque americano (1847), llegaron capellanes del ejército invasor⁷³. Algunos mexicanos aceptaron esta fe. Después se quedó en México como cónsul Julio Mayet Prevost, el cual ejerce su profesión de médico, ayuda a la población en Zacatecas y comparte la nueva religión. También, en el período de la intervención francesa (1861-1867) llegan a México “hugonotes” —protestantes franceses de doctrina calvinista—, que se quedan y comparten su fe con gente mexicana (1993: 198). Ya para la década de los setenta en el siglo XIX, había diferentes denominaciones, especialmente metodistas, bautistas y presbiterianos. S. Trujillo González menciona las iglesias y las fechas aproximadas de estos primeros grupos en México hasta los años cuarenta del siglo XX: Iglesia de los Cuáqueros (1871), Iglesia Presbiteriana (1872), Iglesia Congregacional (1873), Iglesia Metodista (1873), Iglesia Bautista (1880), Iglesia Cristiana (1895), Iglesia del Nazareno (1906), Iglesias

⁷³ De modo similar al de la Conquista española, el anuncio norteamericano del Evangelio se vincula a la dominación.

Pentecostales (1920), e Iglesia Luterana (1940-41) (cf. 1993: 199). Desde el último tercio del siglo XIX, desplegaron su influencia misionera y de predicación. R. Ruiz Guerra sostiene que los protestantes eran portadores de ideas y de instituciones que reflejaban en gran medida el funcionamiento de sociedades “modernas” (1993: 122). Buscaban incorporar a la vida cotidiana conceptos como el de la responsabilidad individual, y otras ideas que se consideraban progresistas. Dentro de la amplia tolerancia religiosa en el porfiriato, algunos liberales pensaron que estas iglesias podían llegar a ser un medio para entrenarse en la vida de las instituciones liberales y democráticas, y para incorporarse a economías de carácter industrial. De hecho estuvieron cerca de las zonas mineras, obreras, ferrocarrileras y petroleras; influyeron en los habitantes de estos lugares mediante programas de formación religiosa y de moralización a través de pequeños grupos de estudio bíblico. Su idea de aplicar el cristianismo a la transformación de los problemas de la sociedad, les llevó, en relación con el trabajo, a aumentar su capacidad productiva. Hicieron énfasis en la educación y en el arraigo de costumbres como el ahorro, la temperancia y el trabajo. Por ello los gobiernos liberales tuvieron la voluntad de favorecer el surgimiento de esta nueva concepción de la vida religiosa. También tuvieron incidencia los factores endógenos del país, que hemos venido comentando en este capítulo; nos referimos a las difíciles relaciones que la Iglesia católica tuvo con los gobiernos liberales desde la Independencia. La visión protestante vinculaba el deseo de progresar con el cambio de hábitos personales: una ética del trabajo, el estudio, una actitud puritana de moderación e higiene, y un sentimiento de vocación misionera -que sobre todo en la época contemporánea-, se ha incrementado.

Los protestantes del porfiriato construyeron templos y escuelas; crearon toda una red educativa que abarcaba desde el nivel elemental hasta la educación comercial.

Publicaron folletos, llamaban a acudir a la iglesia, y fomentaban la lectura y la escritura, que serían cualificaciones necesarias para una sociedad moderna. Enseñaron a campesinos métodos para evitar la erosión de las tierras. Se incorporaron a iglesias protestantes artesanos, obreros y comerciantes.

La lectura y escritura, desarrollaron aptitudes políticas y de participación en la toma de decisiones. Cada vez era mayor su implicación en los procesos políticos y sociales del país, pero sostenían como mandato divino el respeto a la autoridad constituida (cf. Ruiz Guerra: 126). Este mismo autor señala que algunos protestantes participaron en la lucha armada de la Revolución, como ideólogos, dirigentes intermedios, oradores y secretarios particulares en algunos grupos revolucionarios tales como el maderista y el carrancista.

En los años previos al inicio de la Revolución mexicana, laicos y sacerdotes católicos vieron la necesidad de desarrollar una acción política para la participación democrática. Creyeron que la reforma del orden político y social podía darse sin los trastornos violentos.

En el porfiriato muchos indígenas habían sido despojados de sus tierras comunales por particulares o funcionarios. Se empleaban en las haciendas cercanas. Muchas parcelas sin títulos se consideraron baldías por el gobierno, y quienes tenían recursos se hicieron de grandes posesiones de tierra. En 1910 menos del 1% de las familias en México poseían o controlaban cerca del 85% de las tierras cultivables. Los pueblos donde se albergaba la mitad de la población rural, contaban tan sólo con pequeñas porciones de tierra. Las leyes favorecían a los hacendados, ya que eran los únicos con acceso a créditos y a proyectos de riego, por ejemplo. Los pequeños agricultores se veían obligados a pagar altos impuestos. Varios grupos indígenas como

los mayas, tzotziles, coras, huicholes y rarámuris, se involucraron en conflictos por la tierra. A la postre habrían de colaborar con las fuerzas revolucionarias.

En 1907 hubo crisis económica en Estados Unidos y esto afectó a México por las inversiones extranjeras que había aquí. El desempleo era alto. Además hubo sequía agrícola, y se tuvo que importar maíz, el cual era parte de la dieta básica del mexicano. El gobierno aumentó los impuestos y también la clase media, tanto urbana como rural, fue afectada. Hubo huelgas. La crisis económica desacreditó el gobierno de Porfirio Díaz, quien llevaba más de treinta años en el poder. Por la enorme desigualdad social en el régimen del porfiriato, estalla la Revolución Mexicana en 1910.

En este nuevo marco histórico, la situación para la Iglesia, volvió a cambiar.

4.2.5 Iglesia en el México Contemporáneo (1917-2010)

Algunos autores identifican el inicio de la época contemporánea de México a partir de la Constitución de 1917, pues esta recoge las principales demandas en las luchas de la Revolución mexicana. Debido a que constituye un período amplio, revisaremos cómo fue cambiando la situación de la Iglesia en los distintos períodos al interior de esta etapa. Los períodos los hemos recortado considerando los cambios en la religión o religiones institucionales en México a lo largo del siglo XX.

4.2.5.1 Constitución de 1917. Ley Calles y Guerra Cristera

A pesar de que Porfirio Díaz había anunciado, en una célebre entrevista a un reportero extranjero, su retiro del gobierno, presentó de nuevo su candidatura para la presidencia del país para el sexenio 1910-1916. Se volvió a reelegir y la Iglesia lo apoyó. Un personaje adinerado del norte del país, Francisco I. Madero, inició y dirigió un movimiento de “No reelección”. Alrededor de él se sumaron grupos de campesinos, y

revolucionarios villistas y zapatistas deseosos de transformar sus condiciones de vida. En estos ejércitos revolucionarios “era común encontrar las imágenes de la Virgen o de Cristo en sus sombreros o colgando en su pecho, y los estandartes con la imagen de Guadalupe encabezaron muchos regimientos zapatistas” (A. Puente, 1993: 149).

En 1911 el arzobispo de México José Mora y del Río junto con otros laicos, fundaron el Partido Católico Nacional, con el lema: “Dios, Patria y Libertad”. Este partido aglutinó a connotados hombres de negocios, comerciantes, hacendados católicos, y también a integrantes de distintas clases sociales. Tuvieron un programa político por el que se buscaba el reconocimiento de los derechos políticos plenos que tenían como ciudadanos, entre ellos, la libertad de asociarse políticamente como católicos, así como la derogación de las leyes de Reforma; buscaban el derecho a la manifestación pública del culto; el derecho a poseer bienes raíces, y que los padres de familia pudieran exigir al Estado que se enseñara en las escuelas públicas la religión católica. El programa político incluía también algunas directivas de la doctrina social católica, como mejorar la condición de los trabajadores y agricultores. La Iglesia durante el porfiriato tuvo un resurgimiento, recuperó influencia, y por ello este partido católico apoyó la reelección de Porfirio Díaz; pero cuando éste sale del país, obligado por los situación de trastorno que se vivía en México, la jerarquía católica decidió apoyar a Francisco I. Madero, el candidato no-reeleccionista.

Madero ganó la elección presidencial. Ya en el gobierno, establece un impuesto al petróleo que compañías extranjeras explotaban. Estados Unidos informó que enviaría barcos de guerra para proteger sus intereses. Victoriano Huerta pacta con ese país que él asumiría provisionalmente la presidencia y derogaría tales disposiciones. Llega al poder a través de un golpe de Estado. Asesinan a Madero. La Iglesia apoyó en esa ocasión a Victoriano Huerta. (A. Puente, 1993: 147). Más tarde la jerarquía eclesiástica justificará

tal apoyo diciendo que el Congreso ya había dado su aprobación. Huerta autorizó un homenaje público a Cristo Rey; hubo gran devoción y entusiasmo del pueblo creyente. También habían apoyado a Huerta grandes hacendados, altos mandos militares, y casi todos los gobernadores de los estados (comunidades).

Venustiano Carranza se levantó en armas contra Huerta y tuvo animadversión anticlerical. Carranza promovió un movimiento constitucionalista y logró imponerse. Convocó un congreso que promulgó la Constitución el 5 de febrero de 1917, que rige a México hasta la actualidad. Se introdujeron reivindicaciones sociales que recogían algunas de las demandas de los grupos zapatistas en relación con la tierra, y otras de grupos obreros. Contiene prohibición de expresiones religiosas públicas; niega a los sacerdotes enseñar en las escuelas. La jerarquía emitió una protesta contra la Constitución.

Sostiene R. Blancarte que el anticlericalismo marcaba la Constitución de 1917, como resultado político de la identificación de la Iglesia católica con la dictadura militar huertista que había derrocado a Madero. La convocatoria al Congreso Constituyente excluyó a todos los partidos que tuvieran denominación religiosa. El resultado fue una Constitución que reafirmó la de 1857, incluidas las Leyes de Reforma, y de manera adicional, tuvo un radicalismo social al limitar completamente las actividades políticas del clero y negar personalidad jurídica a las iglesias (2004: 54). México tiene una Constitución muy radical en materia religiosa.

M. de la Rosa sintetiza algunas partes de esta Constitución, que más provocaron el rechazo de la jerarquía católica. En su artículo 130 se negaba a los ministros de culto facultad para tener voto activo o pasivo, y ni siquiera podían hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del gobierno. En el artículo 127, se sostenía que las iglesias no podían adquirir, poseer o administrar bienes

raíces. Los conventos, obispados, seminarios, asilos o colegios pasarían al dominio de la nación. En su artículo 3, se señala que la educación será laica, ajena a cualquier doctrina religiosa. Podríamos preguntarnos si el Estado mexicano, para este período estaba ya comprometido con una visión no trascendente de la vida, rebasando la mera laicidad o neutralidad ideológica. En este mismo artículo se estipuló que los ministros de los cultos no intervendrían en forma alguna en planteles en los que se impartiera educación primaria, secundaria o normal, ni en la destinada a obreros y campesinos. En su artículo 5 no se permitía el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que fuera la denominación u objeto con que pretendieran erigirse. Y en el artículo 130 se indicaba que un ministro de cualquier culto debía ser mexicano por nacimiento (cf. M. de la Rosa, 1985: 268,269).

La mayoría de estas leyes ya existían en la Constitución anterior, pero en el porfiriato hubo amplia tolerancia por parte del gobierno, y como ya comentamos, se transgredieron de forma sistemática ante el disimulo del régimen, a cambio de paz social necesaria para el progreso iniciado a finales del siglo XIX. Podemos preguntar ¿cuál era la novedad en esta época posrevolucionaria? En primer lugar, el porfiriato había terminado. Díaz tuvo que salir del país ante las críticas a su régimen; ahora los revolucionarios ascendían al poder venciendo a los grupos conservadores con los cuales la Iglesia se había vinculado.

La Constitución de 1917 y la anterior de 1857, contribuyeron a la marginación de lo religioso empujándolo hacia fuera del espacio público. De alguna manera influyó en la prohibición de sindicatos de corte confesional e impidió la constitución de un movimiento obrero católico. También impidió la formación de partidos de corte confesional.

Ruiz Guerra nos hace ver que las restricciones impuestas por la Carta Magna a las corporaciones religiosas, afectaron también a los protestantes que venían desarrollando una serie amplia de actividades. Sostiene: “Les quitó su medio principal para hacerse presentes en la sociedad mexicana: la escuela. Con ella perdieron el medio idóneo para reclutar sus cuadros administrativos y ministeriales” (1993: 127). Las limitaciones impuestas a las iglesias por los gobiernos revolucionarios, redundaron en mayores obstáculos para la libertad de acción de los predicadores. Los servicios de educación y movilidad social empezaron a ser proporcionados por un Estado con mayores recursos. Las Iglesias protestantes quedaron a la deriva; pero siguieron trabajando en pequeñas proporciones. Y continuaron creciendo para difundir su verdad evangélica.

El ambiente político era de anticlericalismo católico. Se reconocía a la Iglesia como actor político, y los gobiernos revolucionarios propusieron mecanismos para someterla y obligarla a admitir la superioridad del Estado. Por su parte, la jerarquía de la Iglesia afirmaba dar prioridad a los asuntos espirituales sobre los temporales, por lo que consideraba que en el terreno de la moralidad, el Estado debía supeditarse a la Iglesia.

En 1926 el presidente Plutarco E. Calles, emitió la “Ley Calles” que reformaba el Código Penal, especificando el castigo para las autoridades municipales que permitieran actos públicos de culto fuera de los templos; o el ejercicio profesional de ministros de la Iglesia en escuelas; o la utilización de símbolos religiosos en las escuelas particulares. Es decir, caracterizó los delitos de los religiosos. Otras medidas incluían la expulsión del país de sacerdotes extranjeros; la sanción con multas y prisiones a quienes dieran enseñanza religiosa, establecieran escuelas primarias, o vistieran como clérigos o religiosos en espacios públicos. Era un celo persecutorio que generó la enérgica protesta de los obispos a través de una Carta pastoral el 25 de julio de 1926. Además, la Iglesia

colectó dos millones de firmas para solicitar la reforma de la ley referida, y se entregaron al presidente y a la Cámara de Diputados. No obtuvieron respuesta satisfactoria pues la “ley Calles” entró en vigor el 31 de julio de 1926 (cf. A. Puente, 1993: 156).

En ese mismo mes, a través de una carta pastoral colectiva, los obispos informaban de la suspensión del culto. Los historiadores nos narran la difícil situación que sobrevino. La población y la masa de campesinos valoraban el consuelo de la liturgia de la muerte, el sacramento de la extremaunción, los rezos en casos de fallecimiento de familiares, etc. Además, tenían celebraciones fundamentales de sus vidas referidas a los ciclos agrícolas: la preparación de la tierra, la bendición de la semilla, las fiestas de los primeros frutos colectados, que expresaban actitudes de fe en las comunidades, y que formaban parte de sus identidad colectiva (: 158). Grupos laicos como la Liga Defensora de la Libertad Religiosa —que se formó en 1925—, se coordinaron con otros organismos existentes como los Caballeros de Colón, y Acción Católica de la Juventud Mexicana, para organizar la lucha por los derechos cívicos y reconquistar la libertad religiosa.⁷⁴ También colaboraría la Unión de Damas Católicas y la Unión Nacional de Padres de Familia. En una encíclica del 18 de noviembre de 1926, el Papa denuncia los atropellos y falta de libertad sufridos por la Iglesia en México al castigarse con penas severas el ejercicio ministerial, y alaba a la Liga Defensora de la Libertad Religiosa.

Los integrantes de tal Liga solicitaron a los obispos no condenar el movimiento, sostener la unidad de acción y formar conciencia colectiva sobre la licitud de la defensa armada que iniciarían. El comité episcopal mexicano no condenó el movimiento (:160). Lo aprobó aunque no aceptó habilitar vicarios castrenses ni buscar fondos para la lucha,

⁷⁴ En 1925 también se creó otra organización de apoyo al gobierno. Se llamó Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Era un grupo que estaba en contra de la institución católica romana. Hubo un sacerdote católico que se prestó a encabezarla (cf. A. Puente, 1993: 160).

que eran otras peticiones de los integrantes de la Liga. La polarización continuó hasta provocar la “guerra cristera”⁷⁵ o de cristianos católicos, la cual inició su fase armada el 17 de mayo de 1927, pero el período 1926-1929 abarca desde la aparición de la Ley Calles hasta los acuerdos a que se llegó. En su etapa armada fue una reacción campesina de tipo religioso, bajo el grito de “Viva Cristo Rey”. Al inicio de la guerra lucharon unos 25,000 hombres. Como combatían por una causa absoluta, tenían una fuerte disciplina y moral. Su asiento fue en la región del Bajío y el occidente del país. Predominó en los estados (comunidades) de Colima, Jalisco, Guanajuato y Michoacán. A. Puente señala la participación importante del grupo Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco, constituido por 25,000 mujeres organizadas en células, que en riguroso secreto dieron apoyo logístico (medicinas, correo, enfermería y traslados de armas) (1993: 161).

Por su parte el gobierno buscó y obtuvo el apoyo de la CROM (Confederación Regional Obrero Mexicana), del Ejército Federal y de agraristas. El 1º de enero de 1926 la CROM organizó una manifestación en apoyo al presidente y utilizaron leyendas en las mantas. A. Puente nos menciona algunas de estas: “Viva Cristo, apóstol de un ideal socialista”, “No se trata de un problema de fe religiosa, sino de codicia mal satisfecha: ¡los diezmos!”, “El gobierno obra con sujeción a la ley; el clero se ha conocido fuera de la ley”, “¿Tiene el Vaticano derecho a consumir las leyes que el pueblo mexicano consagró con su sangre generosa?”, “Ante la insistente provocación, el Gobierno Revolucionario se limita a aplicar las leyes constitucionales” (1993: 162). Nos percatamos del tono de descalificación al clero. De nuevo se verá el papel de los Estados Unidos.

⁷⁵ Un texto clásico sobre el tema es de Jean Meyer, *La cristiada*, Tr. Aurelio Garzón, 3 vols. (México, D.F., Siglo XXI, 1973). En esta obra se atiende a los movimientos campesinos armados. En nuestra investigación sólo hemos atendido a las posiciones de la jerarquía eclesiástica en relación con la institución gubernamental, para entender cómo se presentó y qué efectos tuvo la diferenciación.

La Constitución, en su artículo 27 señala la propiedad de la nación de los bienes del subsuelo; esto hizo que el presidente Calles dictara leyes para regular los derechos de los extranjeros. Las compañías petroleras estadounidenses vieron afectados sus intereses y sus accionistas argumentaron sobre la no retroactividad de la ley. Asevera A. Puente: “Kellogg, el secretario de Estado norteamericano llegó a proferir amenazas y a afirmar que tomaría las medidas necesarias para proteger los derechos adquiridos por los ciudadanos norteamericanos en México” (:163). Después, los americanos cambiaron a un tono diplomático, no utilizaron ya la amenaza y el enfrentamiento para alcanzar un cambio de política. Lograron que el gobierno mexicano declarara anticonstitucionales los artículos 14 y 15 de la Ley del Petróleo. A los inversionistas petroleros en este país, no les convenía un gobierno inestable por un conflicto político y religioso, que se extendía cada día. El gobierno de Estados Unidos dio un fuerte apoyo al presidente Calles y después proseguiría el apoyo al siguiente presidente, E. Portes Gil. En relación con la guerra cristera, se llegó a convenios en los que no se tomó en cuenta al pueblo católico ni a los militantes en la lucha. Por estos acuerdos la Iglesia Católica, a través de sus representantes jerárquicos⁷⁶ aceptó supeditarse al Estado mexicano, bajo arreglos conocidos como “arreglos del 29”, que inician una etapa catalogada como *modus vivendi*, un modo de vivir en el que Estado renuncia a la aplicación de la ley, y la Iglesia renuncia a exigir sus derechos y se compromete a reanudar los servicios religiosos. Muchos de los campesinos cristianos armados no entregaron las armas cuando la jerarquía solicitó el licenciamiento. Se mantuvieron diversos ataques, y aparecerían nuevamente en varios estados de la República como un movimiento más pequeño que

⁷⁶ Participaron dos obispos mexicanos, Mons. Ruiz y Flores, nombrado delegado apostólico en México, y Mons. Pascual Díaz que sería nombrado Arzobispo de México, así como el padre Edmund Walsh, jesuita de la universidad de Georgetown en Washington, y Miguel Cruchaga que había sido embajador de Chile, el embajador de Estados Unidos en México, Dwigth Morrow, y el padre John J. Burke, secretario de la National Catholic Welfare Conference, encargado para esta ocasión de las interrelaciones de los obispos mexicanos, Estados Unidos y el Vaticano. (cf. A. Puente, 1993: 164).

pasó a luchar ahora por la tierra. Debido a que no se les consultó para los acuerdos, algunos cristeros suprimieron el contacto con la estructura eclesiástica, y otros se mantuvieron vinculados a ella y aceptaron ser colaboradores en el apostolado de la jerarquía. Los acuerdos implicaban una menor presencia eclesial en el terreno social y político, aceptando que este era espacio exclusivo del Estado. La Iglesia había mantenido una pugna para disputar el control de las masas. Los revolucionarios que ascendieron a los diferentes gobiernos, se aseguraron ese control.

La rebelión cristera marcó las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano en el resto del siglo.

El modelo liberal de conformación de país se vinculó a procesos y valores de modernización, los cuales se contrapusieron a valores tradicionales que defendía la estructura eclesiástica. La lógica de tal modernidad relativizó el poder ordenador del imaginario religioso. El discurso de salvación comienza a ser sustituido, en forma gradual, por visiones progresistas de cambio social. En esta parte del trabajo hemos hecho hincapié en el papel que ha desempeñado la Iglesia como actor político, para poder entender o explicar la forma en que se dio en México la laicización o secularización externa. No hemos abordado la importancia cultural y los valores dominantes en México, directamente relacionados con las fuentes tradicionales de poder espiritual de la Iglesia. Lo reconoce la historiadora S. Loaeza al referirse a la Iglesia como “la única instancia política cuya fuerza y coherencia internas rivalizan con las del Estado” (1985: 58). Lo que enfatizamos es el poder político de la Iglesia basado en su gran influencia cultural en la población mexicana, lo cual queda incluido en la noción de secularización interna. Sin embargo, el anticlericalismo político se encuentra difundido en la actualidad. Y en parte tiene su origen en el conflicto casi permanente que ha habido entre Estado e Iglesia. Los liberales del siglo XIX configuraron una

legislación anticlerical como vía para instituir un Estado autónomo. Las posiciones de ambas partes radicalizaron las leyes.

En las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, se alternan etapas de agudo conflicto -como la Guerra de Tres años, o la Guerra cristera-, y etapas de acomodo -como en el porfiriato y en la década de los años cuarenta. La reacción de la Iglesia se hace inteligible como rebeldía ante una legislación que la obliga a subordinarse a su adversario.

Después de los “arreglos del 29”, la Iglesia aconsejó a los católicos que respetaran al candidato oficial, incluso cooperó para evitar enfrentamientos con el gobierno (cf. M. Negrete, 1993:170). Los templos se reabrían y los párrocos volvían a sus iglesias. No obstante, los artículos anticlericales de la Constitución de 1917 quedaron intactos.

Bajo el influjo mundial de ideas socialistas, se estableció en 1933 en México la escuela socialista. Tal propuesta incluyó la educación sexual. La iglesia siempre ha considerado la educación como una de sus misiones esenciales. Protestó a través de la jerarquía y de católicos por las ideas establecidas en materia de educación. De nuevo se avivó el conflicto Iglesia y Estado.

En el gobierno de Abelardo Rodríguez, en 1935, se pretendió despojar a la Iglesia de los bienes urbanos que aún poseía. También se prohibió la circulación y la correspondencia religiosa (cf. M. Negrete, 1993:173). Tras la muerte del arzobispo Pascual Díaz en 1936, nombran en sustitución a Luis María Martínez, partidario de posiciones moderadas.

El gobierno de Lázaro Cárdenas continuó con la escuela socialista. La Iglesia se opuso constantemente. Afirma M. Negrete: “prohibió a los católicos asistir a las escuelas oficiales y organizó Centros Hogar que sustitúan, en parte, a las escuelas

primarias [...]” (:174). Las protestas continuaron hasta que se logró la derogación de la educación socialista en 1946.

El presidente Cárdenas hizo expropiaciones agrarias que beneficiaron a los campesinos, fortaleció el ejido y esto afectó a grandes hacendados. También, en marzo de 1938 nacionalizó la industria petrolera, e invitó a los católicos a cooperar con el gobierno y a demostrar su amor a la patria. Señala R. Blancarte que el episcopado mexicano ofreció ayuda al gobierno de Cárdenas, con motivo de la expropiación petrolera, marcando el inicio de una conciliación que duraría por lo menos doce años. (Blancarte, 1993: 421).

En la década de los cuarenta ascienden al poder presidentes que asumen una política de reconciliación. El presidente Manuel Ávila Camacho hizo una declaración pública de fe católica, y buscó un entendimiento con la cúpula eclesiástica para consolidar la estructura política del gobierno. Los valores de unidad, orden y paz, tradicionalmente defendidos por la Iglesia, debían incorporarse al proyecto nacionalista y liberal. S. Loaeza señala que la jerarquía eclesiástica invitó al pueblo cristianismo a apoyar la campaña contra el analfabetismo; colaboró con la campaña gubernamental en contra de la fiebre aftosa, y en periodos electorales instaba a los católicos a cumplir con sus deberes cívicos (1985: 50,51). A mediados de esta década, y bajo la protección gubernamental, la Iglesia tuvo una recuperación y expansión impresionantes. En 1946 “se fundaron quince nuevas parroquias y hasta 1960 su número siguió en aumento, así como el de seminarios y conventos e instituciones educativas dirigidas por religiosos, también creció considerablemente el número de sacerdotes y de monjas” (1985: 54). La educación la impartió en escuelas privadas. Hubo un repunte vocacional, aumento la membrecía de las organizaciones apostólicas laicas; incrementaron sus publicaciones para la campaña anticomunista. Afirma E. Marroquín: “Las fuentes periodísticas -

ciertamente de agencias norteamericanas- daban cuenta de numerosos asesinatos y encarcelamientos de clérigos en países del Este” (1993: 178).

En 1959 la posición de la Iglesia en México era de las más favorables de América Latina. Esto era sorprendente por los antecedentes inmediatos y por la vigencia de las leyes anticlericales. Fueron años de acomodo. La Iglesia puso al servicio del gobierno su capacidad de integración social y de orientación del comportamiento individual. No obstante, estos gobiernos mantuvieron la legislación que les negaba personalidad jurídica, aunque no aplicaron las leyes que les concernía.

Otra preocupación de los gobiernos y de la Iglesia era el avance del comunismo, así que ambas instituciones asumieron un nacionalismo anticomunista. E. Marroquín refiere presiones que exigían una fuerte campaña ideológica anticomunista “En México, para conseguir la neutralidad de Washington en las elecciones, Alemán tuvo que prometer no incluir a ningún izquierdista en su gabinete” (1994: 178). El Vaticano apoyó el anticomunismo y propuso a cambio retomar la doctrina social de la Iglesia. También la jerarquía eclesiástica tenía preocupación por la penetración del protestantismo anglosajón, que interpretaba como un indicador de la creciente influencia norteamericana en Latinoamérica.

Fortalecida la Iglesia a finales de los cincuenta, quiso retomar la cuestión social en manos del gobierno. Debilitado el comunismo a nivel mundial, resurgen enfrentamientos con el poder político. Nuevos representantes eclesiásticos asumen posiciones de intransigencia, de oposición al Estado, con un tono crítico y fiscalizador hacia éste. Después vendría el Concilio Vaticano II, que significó una ruptura con el pasado de la Iglesia, pero también una renovación que permitió la continuidad del pensamiento social católico. Revisaremos a continuación los procesos de modernización que se presentaron en México.

4.2.5.2 Desarrollismo y modernización en los años sesenta

En la década de los sesenta el país había entrado en procesos de modernización o de industrialización, y gradualmente avanzó hacia una dinámica globalizadora. J.I. Flores menciona un cambio social modernizador en México que abarcó un período de veinte años, de la década de los cuarenta a la de los sesenta. En la primera de estas décadas, había un alto índice de analfabetismo; el 58.2% de la población, no sabía leer ni escribir. Para los años sesenta, el 66.5% de la población, estaba alfabetizada. Además, como resultado de los programas de salud, la esperanza de vida había pasado de 34 años en la década de los años treinta, y 38.8 años en la década de los cuarenta, a 58.9 años en la década de los sesenta (cf. 2003: 148). Con el paso del tiempo, estas cifras siguieron aumentando.⁷⁷

Hubo una polémica que planteó si para esta década México era un país moderno o bien premoderno. Se reconocía en el debate a la sociedad colonial como tradicional pues la articulaba predominantemente la cosmovisión religiosa católica. Reinaba un orden jerárquico basado en clases sociales definidas, con muy poca movilidad geográfica, y una economía localista o autárquica (Cf. Legorreta, 2003:27).

Sin embargo, es muy difícil hablar de sociedades “cerradas” o autárquicas. Distintos eventos históricos han constituido “oleadas modernizadoras”. En la misma etapa colonial se dieron las reformas borbónicas; en el siglo XIX el liberalismo de los próceres independentistas introdujeron ideas modernas; la industrialización se promovió en el porfiriato; hubo industrialización petrolera posrevolucionaria, y se implantó el neoliberalismo a partir del último tercio del siglo XX.

⁷⁷ En la década de 1990, la esperanza de vida era de 70.9 años (cf. *Mujeres y hombres en México*, 2009; 13ª.ed., México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2009: 22). En 2010, el Consejo Nacional de Población (CONAPO), ha difundido un promedio de 75.4 años de vida del mexicano (77.8 años para las mujeres, y 73.1 años para los varones).cf. (<http://www.oem.com.mx/oem/notas/n1586817.htm>), 7 de abril de 2010.

En los años sesenta se siguió un “desarrollismo” economicista no sólo en México sino en América Latina, promovido por los Estados Unidos⁷⁸. La sociedad mexicana experimentó intensivos procesos de modernización. Los gobiernos plantearon la meta de llegar a ser sociedades modernas, como una vía para enfrentar las necesidades materiales de la población. Ha habido cambios al transitar nuestras sociedades tradicionales a sociedades modernas. Tales procesos no impactaron con la misma intensidad en las creencias y valores. Sostiene J. Legorreta: “el proceso industrializador del segundo tercio del siglo XX fue el que logró instalar, con mayor solidez, el potencial racionalizador de la modernidad (...)” (2003: 28). Esto se ha realizado a través de la escolarización masiva, con programas de alfabetización, no completa ni con equidad, pero con avances espectaculares.

Además, la modernidad ha marcado la orientación del desarrollo centrado en aspectos de infraestructura y capital, incrementando el nivel de electrificación, urbanización e industrialización. Se han buscado los estándares de los países llamados desarrollados para poder participar de sus beneficios.

Julia I. Flores aporta los siguientes datos comparativos: en los años cuarenta vivía en las ciudades el 35.1% de la población del país, y 64.9% en el campo. En contraste, para la década de los sesenta, el 50.7% de la población se ubicaba en las ciudades (2003: 148). Por su parte, el escritor mexicano Héctor Aguilar Camín, identifica algunas tendencias por las que se puede hablar de una transición de México hacia la modernidad; entre ellas menciona el paso de un país rural a uno urbano: “En 1960 por primera vez en la historia del país, la población considerada urbana fue mayor

⁷⁸ E. Marroquín narra cómo en 1958, el futuro presidente Nixon realizó un viaje por Latinoamérica donde recibió manifestaciones de rechazo. Un año después, culminó la revolución cubana. En marzo de 1961 Estados Unidos, para cambiar su imagen, anunció una Alianza para el Progreso con la que inició la década del desarrollismo latinoamericano. Un sector católico participó en programas de desarrollo de la comunidad con una teología renovada. Posteriormente hubo críticas al desarrollismo y este grupo daría origen a la teología de la liberación (cf. 1993: 179). Esta teología se presentó sobre todo en Sudamérica y en algunos lugares de Centroamérica.

que la rural. Desde entonces la tendencia ha sido irreversible” (citado por Legorreta, 2003: 29). La vida de las urbes ha sido un elemento de secularización.

Otros autores han criticado la supuesta modernidad de México, pues la consideran una copia mal hecha e impuesta en diferentes momentos por elites políticas y sociales, sin considerar las raíces culturales más profundas del grupo social.

Mientras que los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; América Latina nació con la contrarreforma y la neoescolástica, o sea, contra el mundo moderno, afirma J.J. Brunner (cf. Legorreta, 2003: 17). Por tanto, la modernidad en México es *sui generis*, inauténtica, dirá Octavio Paz. La modernidad es una invención europea, la nuestra es tardía. Las elites en el poder la han querido trasplantar a nuestras sociedades por decreto. Por ejemplo han implantado constituciones republicanas o instituciones democráticas. Octavio Paz, en *El Ogro Filantrópico* afirma:

La revolución liberal, iniciada en la Independencia, no resultó en la implantación de una verdadera democracia ni en el nacimiento de un capitalismo nacional, sino en una dictadura militar y en un régimen económico caracterizado por el latifundio y las concesiones a empresas y consorcios extranjeros, especialmente norteamericanos. El liberalismo fue infecundo y no produjo nada comparable a las creaciones precolombinas o a las de la Nueva España: ni pirámides ni conventos, ni mitos cosmogónicos ni poemas de Sor Juana Inés de la Cruz [...]

Los viejos valores se derrumbaron, no las viejas realidades. Pronto las recubrieron los nuevos valores progresistas y liberales. Realidades enmascaradas: comienzo de la inautenticidad y la mentira, males endémicos de los países latinoamericanos. A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo. (1990:63-64).

A. de Tocqueville destacó algunos problemas en el intento de trasplantar instituciones de un país a otro, al margen de las propias dinámicas históricas y de diferencias profundas en sus raíces culturales:

La constitución de los Estados Unidos se parece a esas bellas creaciones de la industria humana que colman de gloria y de bienes a aquellos que las inventaron; pero permanecen estériles en otras manos.

Esto es lo que México ha dejado ver en nuestros días. Los habitantes de México, queriendo establecer el sistema federativo, tomaron por modelo y copiaron casi íntegramente la constitución de los angloamericanos, sus vecinos. Pero al trasladar la letra de la ley, no pudieron trasponer al mismo tiempo el espíritu que la vivifica. Se vio cómo se estorbaban sin cesar entre los engranajes de su doble gobierno. La soberanía de los estados y la Unión, al salir del círculo que la constitución había trazado, se invadieron cada día mutuamente. (citado por Legorreta, 2003: 19).

En resumen, O. Paz en la cita anterior, ha criticado la modernidad implantada en México por los liberales mexicanos decimonónicos, los cuales sintieron fascinación por las acciones políticas de los revolucionarios franceses, y A. Tocqueville alude a la imitación tan sólo en la letra de la Constitución norteamericana.

Con respecto a América Latina, y en particular a México, se puede pensar en sociedades premodernas con sistemas políticos autoritarios, que requieren cambiar para favorecer el tránsito a la modernidad, pues no se puede acceder a ésta tan sólo por decreto.

En México hay una historia precolombina con profundas raíces mágicas, misteriosas y míticas que subsisten, y sincréticamente se combinaron con una sociedad colonial barroca, indígena y mestiza, premoderna y católica, la cual representó la tradición que se resistió a ser eliminada o absorbida por la modernidad liberal.

Además, hay que considerar el intrínseco carácter globalizador de la modernidad, que a través de la internalización de los mercados, tiende a incorporar su racionalidad por medio de los procesos de industrialización. Y las sociedades que aspiran a ser modernas se adaptan en modernidades múltiples. Porque si bien la modernidad tiene un origen europeo, hoy no podemos hablar de una única modernidad.

La difusión en México en los años sesenta de las campañas de planificación familiar, y la utilización de las mujeres de métodos anticonceptivos, redujeron las tasas

de fecundidad. J. Flores afirma que de 1930 a 1965 el promedio de hijos por mujer, se mantuvo en 6.5 hijos (2003: 154). A partir de esta última fecha, se presentará un descenso de la fecundidad.

México ha tenido una inserción ambigua en el mercado globalizado pues persiste gran desigualdad, pero paulatinamente ha surgido la sociedad civil, la cual al ejercer el derecho de crítica, ha empezado a vulnerar estructuras autoritarias y caudillistas, sobre todo en una modernidad tardía.

Este es el contexto de los cambios religiosos que se presentaron en la época, algunos de los cuales revisaremos a continuación.

4.2.5.3 México y el CELAM, Medellín. Los cambios de 1992

En la década de los cuarenta y parte de los cincuenta, la Iglesia postergó sus reivindicaciones jurídicas. El país fue superando la etapa caudillista y se creó un sistema institucional. Políticos civiles de pensamiento moderado favorecieron el entendimiento con la jerarquía eclesiástica.

Debido a la desigualdad y marginación social creciente, fue elevándose la crítica y denuncia al modelo de desarrollo adoptado. En las ciudades y en el campo se vivía un clima social de agitación por demandas de mejores condiciones de vida y demandas de canales para la participación política.

Durante el período de 1968 a 1982, surgió al interior de la Iglesia un pluralismo ideológico hasta entonces desconocido, producto de diversas interpretaciones que se dieron a las conclusiones del Concilio Vaticano II. En éste se pretendía la renovación de la vida interior de la Iglesia, de su espiritualidad evangélica y la adecuación de la pastoral a las nuevas relaciones sociales. M. García Ugarte refiere nuevos principios

sostenidos por la Iglesia⁷⁹ en el Concilio mencionado: la tolerancia religiosa, la evangelización desde los pobres, y la actuación de la Iglesia como “fermento y alma de la sociedad” (*Gaudium et Spes*, cf. 1992: 95). Aparecieron dentro de la misma Iglesia grupos disidentes influidos por otras experiencias latinoamericanas. L. Guzmán nos habla de diferentes proyectos de Iglesia según prioricen una pastoral de élites o una popular; distingue “una teología etérea y moralista desvinculada de la realidad o una encarnada en las relaciones sociales (...)” (1993: 230). La primera con una eclesiología de fuerte autoritarismo, y la segunda animada por una autoridad compartida y fraterna. Sin renegar de sus principios, la Iglesia se decidía a incorporarse al mundo moderno. El resultado fue la recuperación de la cuestión social y en el caso mexicano, el inevitable regreso de la Iglesia a las cuestiones públicas. Afirma R. Blancarte: “la jerarquía expresó abiertamente su negativa a ser confinada a la sacristía, es decir, a que se le continuase negando su derecho a participar como actor.

Dentro de la Iglesia católica en México, ya lo hemos mencionado, coexisten tendencias opuestas, no sólo en la esfera de lo religioso o pastoral, sino también en la esfera de lo social y de lo político. Nuestras lecturas nos permiten diferenciar dos posiciones al interior. Por un lado están los que añoran el restablecimiento de la “cristiandad”; y por otro, los que pugnan por la vuelta a los orígenes, a opciones evangélicas de una Iglesia comprometida en su acción pastoral desde los pobres (cf. García Ugarte, 1992: 91). R. Blancarte sostiene que al primer grupo pertenece, en su mayoría, la autoridad episcopal, intransigente en cuanto al resguardo de la ortodoxia de la doctrina católica. Es un grupo integrista que continúa impugnando la imposición del modelo social de la Revolución mexicana; es reacto a cualquier adaptación de la Iglesia

⁷⁹ Nos hemos referido en esta parte del trabajo a “Iglesia” como estructura eclesial y como jerarquía católica. Se trata de una reducción debido al predominio del catolicismo en México desde la época colonial hasta nuestros días. Y también porque a partir de esta estructura eclesial, hemos explorado el proceso de laicización en este país.

al mundo moderno (1993: 26, 414), e intolerante hacia toda disidencia religiosa. En este grupo predominan las imágenes centralizadas de obediencia y ortodoxia. Desde la jerarquía⁸⁰ deciden el aislamiento de sectores radicales y críticos de estructuras eclesiales muy rígidas.

También hay obispos y clero no integristas, que han impulsado comunidades cristianas a partir de la lectura bíblica y su aplicación a la vida cotidiana. De acuerdo con C. Pomerleau, se han apoyado en conceptos teológicos para desarrollar las ideas de compañerismo, cofradía, autoridad como servicio de la Iglesia, autoridad colegiada, y han asumido una actitud abierta hacia los no cristianos; además, han desarrollado imágenes de la Iglesia del pueblo y comunidad (1985: 243). Tienen una imagen de Iglesia que nace con el pueblo en un proyecto de continuidad con la primera comunidad de seguidores de Jesús. Parten de una idea de autoridad colegiada, compartida, consultiva entre todos los miembros de la Iglesia, y sería la base sobre la que se apoyaría la organización y la comunidad de la Iglesia en un proceso incluyente. Estos grupos fueron influidos por la interpretación que religiosos católicos de otros países latinoamericanos hicieron de las conclusiones del Concilio Vaticano II. Sostiene de la Rosa que para reconciliarse con el mundo moderno, tales grupos han generado un proceso de renovación pastoral, y han iniciado una dinámica de transformación material y política (1985: 273).

⁸⁰ En la cadena temporal de mando la más alta autoridad la tiene el papa. En un nivel institucional el obispo es la autoridad última dentro de la diócesis. El episcopado es la dignidad del obispo; también se entiende “episcopado” como el conjunto de obispos de una nación. Así, existe la expresión: el episcopado mexicano. Otro término relacionado es el de “Conferencia episcopal”. R. Casillas nos dice que una Conferencia episcopal es un organismo de *coordinación* al que pertenecen todos los obispos activos y eméritos de un país. Los obispos, de manera individual y personal, le dan un informe al pontífice del estado de su jurisdicción territorial cada 5 años, según estipula el Derecho Canónico. En México existen 85 jurisdicciones eclesiásticas aproximadamente (cf. 2003: 48). H. Küng, un crítico del modelo de autoridad dentro de la Iglesia católica, habla de un estancamiento del concepto de autoridad a partir de la imposición del modelo de la monarquía episcopal universal: “Este modelo se inició en el siglo IX; posteriormente fue reafirmado por los promotores de la supremacía absoluta del papa, como respuesta al cisma de 1054 entre la cristiandad del Este y del Oeste, y finalmente alcanzó su mayor influencia política en el siglo XIII” (cf. C. Pomerleau, 1985: 243).

Estos nuevos grupos dentro de la Iglesia tuvieron sus antecedentes en Latinoamérica. J. García nos narra que en 1955 hubo el Congreso Eucarístico Internacional en Río de Janeiro. Con este motivo, el Papa Pío XII convocó a la I Conferencia General del Episcopado donde se analizó la creciente escasez del clero y vocaciones sacerdotales en el continente, atribuidas a una deficiente evangelización, y a una creciente urbanización y secularización. Se abordó el asunto de la influencia del comunismo en los medios intelectuales y obreros; y se trató el tema de la incursión protestante. Como resultado de la conferencia, se creó el CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano, como organismo de enlace y colaboración entre las Iglesias del continente (1993:181).

Para 1962 el CELAM, por el impacto del Concilio Vaticano II -y según la visión de Mons. M. Larraín de apertura de la Iglesia al mundo-, buscó acciones propias para enfrentar la realidad latinoamericana. En agosto de 1968 se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. J. García considera que esta reunión significó una nueva conciencia de ser Iglesia en la historia concreta de un continente de mayorías empobrecidas, oprimidas, pero creyentes, de donde surgiría una línea de pensamiento eclesial latinoamericano: la teología de la liberación; y la opción por los pobres, inspiradora de su acción pastoral (:182). Se postuló una espiritualidad a desarrollar en solidaridad con los pobres, a los que la Iglesia daría su voz y fuerza. El pobre en América Latina es el campesino con hambre o el indígena oprimido.

La teología de la liberación utilizó mediaciones sociológicas, en parte provenientes del pensamiento de Marx. La espiritualidad contemplativa del pueblo de Dios requiere que éste pueda vivir con dignidad. De otra manera, el mensaje cristiano

parecería tan solo una huida de la historia a partir del sufrimiento, el subdesarrollo y la desigualdad creciente.

El análisis crítico de la dependencia (económica) y la categoría teológica de la liberación —que va de la rebeldía a la autonomía, y a la responsabilidad—, polarizó la desconfianza de otros sectores de la jerarquía eclesiástica, quienes se replegaron hacia la defensa y reforzamiento de la ortodoxia doctrinal, y hacia modelos pastorales preconciliares. Renacieron los temores antimarxistas, anticomunistas.

La Iglesia mexicana había tenido escasa presencia en el período conciliar (1962-1965) en cuanto a participación en foros. Dado su confinamiento histórico, podría decirse que recién se asomaba al mundo exterior (conciliar). Sin embargo, sostiene J. García, que el contacto con obispos expertos de otras partes, comenzó a despertar el interés por conocer nuevas líneas y experiencias pastorales en algunos obispos mexicanos no acostumbrados a cuestionar las implicaciones teológicas, filosóficas y sociales de su acción pastoral concreta; algunos descubrieron dimensiones como el ecumenismo, o el compromiso social (:184).

En los años sesenta, formaron parte del Equipo Interdiocesano UMAE (Unión de Mutua Ayuda Episcopal), para la actualización postconciliar, los sacerdotes Alfonso Sánchez, quien después sería obispo de Papantla, y Samuel Ruiz, quien después sería obispo de San Cristóbal de Las Casas. En la segunda sesión del Concilio, se trató el tema de la colegialidad episcopal, y estos clérigos estuvieron deseosos de llevar a la práctica pastoral tal asunto. “Colegialidad” significa cooperación, consulta, respeto mutuo e igualdad entre católicos laicos, sacerdotes y obispos. También Mons. Méndez Arceo conoció estas corrientes teológicas pastorales y sociales. En Ciudad de México hubo un Encuentro Latinoamericano de Teología, donde se pudo conocer directamente a

los principales expositores de la teología de la liberación en sus diferentes vertientes. (:185,192).

La polarización entre innovación, renovación de la Iglesia y compromiso social *versus* ortodoxia doctrinal, generó tensiones y divisiones al interior del campo pastoral. En 1973, la jerarquía eclesiástica desconoció al Secretariado Social Mexicano como organismo oficial de la jerarquía, y fue sustituido por otro⁸¹.

Los hombres de Medellín fueron desplazados de los encuentros. Sin embargo, en el continente y en México emergieron sacerdotes organizados con un claro compromiso social y político, y grupos cristianos minoritarios participaron en luchas populares. En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, zona de México con fuerte problemática indígena, los misioneros y catequistas, denunciaron la opresión del indígena, y se vincularon a las luchas por sus tierras, por la defensa de los recursos naturales y por la libre elección de representantes ejidales. Los han apoyado en la defensa de sus derechos humanos, de sus derechos cívicos y jurídicos, y han revalorado formas de organización de sus culturas indígenas. Bartolomé Carrasco, Arturo Lona y José Llaguno, son obispos que pertenecen a estos grupos (M. de la Rosa, 1985: 283). Don Samuel Ruiz, recientemente fallecido, realizó una evangelización no disociada de la denuncia contra la injusticia étnica. Esta pastoral en el sureste de México estuvo vinculada con el alzamiento zapatista de corte indigenista en 1994. M. de la Rosa nos habla de 12 millones de indígenas en México que pertenecen a 60 grupos étnicos diferentes, y el 35% se encuentran en las zonas del sureste de México (1985: 281). Su pobreza no radica en la apatía sino en siglos de dominación y despojo.

⁸¹ En agosto de 1976, mientras se celebraba el Encuentro Pastoral de Riobamba, Ecuador, después de cuatro días de reuniones irrumpió el ejército en el local de la asamblea, tomó presos a 60 participantes y los condujo con lujo de fuerza a Quito, en donde fueron finalmente liberados después de una noche y un día de detención. Posteriormente se descubrió la participación deliberada de Mons. Alfonso López Trujillo, al informar al régimen militar que entonces gobernaba el Ecuador que las reuniones de Riobamba no eran oficiales del CELAM, lo que fue interpretado por los militares como reunión peligrosa. Por México participaron los obispos Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz y Pablo Rovalo, y otros sacerdotes. (cf. J. García, 1993: 192).

Han existido atropellos, secuestros, torturas y asesinatos de obispos, sacerdotes y laicos cristianos. Esto ha ocurrido en Honduras, El Salvador, Guatemala, Argentina, Bolivia, Chile, Brasil y México. En 1972 fueron secuestrados dos sacerdotes maristas; en 1976 en Torreón, Coahuila, México, fueron arrestados cuatro sacerdotes que denunciaron la injusta aprehensión de colonos. En 1977 asesinaron a otro sacerdote el cual apoyó la lucha de colonos por servicios de urbanización que afectaban a latifundistas (M. de la Rosa, 1985: 274, 275). Los miembros del Episcopado mexicano guardaron silencio. A otros sacerdotes, que han apoyado a colonos por la defensa de la tierra, les han incendiado la casa parroquial. En 1982 encapucharon y maniataron en Chiapas a hermanos maristas (M. de la Rosa, 1985: 277). En casi todos los casos las investigaciones han resultado infructuosas, y esto hace suponer que las agresiones provienen de grupos afectados en sus intereses por las actividades de estos religiosos. También han existido intentos de alguna minoría cristiana por apoyar a partidos políticos de izquierda, pero han recibido la desaprobación del alto clero, al afirmar que votar por esos partidos equivale a votar contra la fe cristiana (:291).

Puede entenderse el combate de la Iglesia a los comunistas por su animadversión hacia lo religioso; por ello a los católicos sociales se les impuso el anticomunismo como condición para continuar desarrollando una pastoral social a favor del pueblo empobrecido.

Esta corriente teológica que ha inspirado movimientos liberadores, ha dejado huella en la Iglesia y en los medios universitarios y académicos.

Otro cambio importante en México, en relación con la Iglesia católica, fue la iniciativa de modernizar las relaciones del Estado mexicano con la misma del presidente Carlos Salinas de Gortari. Durante su período gubernamental (1988-1994), invitó oficialmente al Papa Juan Pablo II para que realizara una visita pastoral al país.

Elaboró una propuesta en forma de Iniciativa de ley, la cual no se sometió a un debate sino a una negociación política entre un reducido número de funcionarios y la cúpula de la jerarquía católica en México. El resultado fue la aprobación en enero de 1992 de una legislación menos restrictiva para el clero mexicano, en tanto reconocía personalidad jurídica a las iglesias tras obtener su registro como asociaciones religiosas. Además, se concedió a los ministros de culto el derecho político a votar en las elecciones, pero no a ser votados para puestos de elección popular. Se mantuvo la estipulación constitucional de que los ministros no podrían desempeñar cargos públicos. Se conservó como laica la educación, tal como está estipulado en el Art. 3º de la Constitución. En este artículo se asegura que el Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa. En el apartado II de este artículo se habla de una educación orientada por los resultados del progreso científico y en lucha contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. Se reconoció a las iglesias la capacidad para adquirir, poseer o administrar, exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto. Se mantuvo la estipulación de que los ministros no podrán asociarse con fines políticos, ni realizar acciones a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán oponerse a las leyes del país o a sus instituciones en reunión pública, en actos de culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, ni agraviar los símbolos patrios. Sin embargo, nos percatamos que algunos grupos religiosos no respetan esta última instrucción. Además se encuentran participando en actividades de tipo político durante los periodos electorales, como lo hemos referido en este mismo capítulo. Si lo político es parte de lo público, podemos afirmar que la religión en México nunca se ha reducido a la esfera privada. Las creencias y las prácticas siempre han interactuado en

forma compleja. En otra modificación al Art. 13 constitucional, se aceptó que los extranjeros pueden ejercer en México el ministerio de culto, siempre que su estancia y permanencia en el país sea legal.

Durante el gobierno de Carlos Salinas se establecieron relaciones diplomáticas con el Vaticano, nombrando un representante ante el Papa, y recibiendo en México a un representante del Vaticano. En 1992 se canonizaron a Juan Diego y a 22 cristianos que murieron durante el movimiento cristero (cf. A. Puente, 1993: 246). A partir del establecimiento de relaciones diplomáticas se puede hablar de un Derecho Canónico en México. Sin embargo, la propuesta de la Iglesia de arraigar una conciencia integral católica en la sociedad, para los años ochenta resultó difícil de aplicar por el proceso de secularización que ya estaba avanzando. Los dirigentes de la Iglesia se han dado cuenta que la batalla ya no tendrá que continuarse en el terreno jurídico ni en la política exclusivamente, sino en el de la cultura, por el arraigado pensamiento secular en muchos sectores de la población, sobre todo urbanos. Un problema es el antiguo rechazo de la doctrina católica a la modernidad. A pesar de la apertura del Concilio Vaticano II, no se ha llevado a la práctica o bien hay diferentes posiciones. La Iglesia necesita entender el sentido del rumbo social para reinterpretar su papel en ese contexto.

México al construir su autonomía y abrir espacios para configurar un Estado independiente, tuvo que vencer la resistencia de la Iglesia católica, por lo mismo se constituyó una fase de laicismo o secularismo fuerte, que no se dio en otros países de América. Tanto conservadores como liberales concibieron la religión en México como cemento social que daría identidad a un país con gran diversidad étnica y lingüística. Los nuevos republicanos liberales –vencedores en la lucha armada y política-, pensaron en el Patronato como forma para mantener el control político sobre la Iglesia, tal como había funcionado en la etapa colonial, pero les fue negado. A partir de esa situación

polarizada, la salida fue el laicismo instaurado en la Constitución. Los cambios legales de 1992 no lograron eliminarlo, aunque sí establecieron una laicidad menos defensiva y más tolerante al otorgar el reconocimiento jurídico a las iglesias. La religiosidad del pueblo mexicano se mantiene. Sin embargo R. Blancarte estima como un triunfo de los diversos regímenes liberales y revolucionarios, el haber logrado que los mexicanos consideren la religión como un asunto privado y no público. De acuerdo con un estudio reciente, alrededor del 80% de la población, se opone a la participación del clero en política (1993: 18). El Estado mexicano no promueve el ateísmo, sin embargo, ha instalado fuertes restricciones jurídicas a la participación política de las iglesias, ya sea para evitar partidos de carácter confesional, o para prohibir el control político-religioso de masas. La exigencia de la Iglesia de participar en la educación primaria, clave para formar la conciencia del niño mexicano, se ha encontrado con la postura del gobierno, que reivindica su derecho constitucional de ofrecer una educación básica laica. No obstante, reiteramos la simulación, pues de hecho existen escuelas religiosas de pago para educar a los niños, si bien no son tan numerosas en relación con las escuelas públicas que en un nivel básico son gratuitas.

Algunos autores han reflexionado sobre el laicismo como un exceso o error de los Estados, que han tratado de empujar a la religión hacia un espacio exclusivamente privado.

Cuando estamos ante una estrategia puesta en práctica desde ambientes de poder para relegar la presencia de organizaciones o ideas religiosas, puede hablarse de laicismo o secularismo. En cambio la secularización o laicización como proceso de un amplio cambio social de pérdida de influencia religiosa, es un resultado espontáneo de distintos factores que hemos examinado en esta investigación. M. Fernández del Riesgo considera tanto al laicismo por parte de un grupo en el poder, como al integrismo

religioso, dos posturas radicales que generan un clima social de intolerancia y tensión. Podemos identificar ambas posiciones en este recorrido por la historia del México independiente. La jerarquía católica trató de preservar su hegemonía religiosa aliándose con grupos de poder político conservador y teniendo una fuerte militancia política. Por su parte, los liberales republicanos respondieron con un laicismo que prohibió el culto público, la enseñanza religiosa en las escuelas y hasta el tránsito público de ministros con sus atuendos religiosos.

Sin embargo, los estados se han consolidado a lo largo del tiempo y nuevos problemas aquejan a las sociedades. M. Fernández del Riesgo se pregunta si frente al nihilismo posmoderno –vinculado con una libertad del individuo casi sin restricciones– puede plantearse un lugar para la institución religiosa en un contexto laico, secular y plural. Se refiere a la colaboración, a la búsqueda de criterios básicos de humanidad para dar un apoyo a los vínculos comunes, un apoyo extraído de las distintas tradiciones e ideologías, y en un contexto de diálogo público respetuoso, fomentado y garantizado por el Estado (cf. 2010: 72, 254, 255). En esta parte de nuestro trabajo hemos abordado únicamente la secularización externa, es decir, indagamos cómo se estableció la laicidad en México; hemos estudiado la cuestión desde una perspectiva histórica, pues fue en la compleja historia del siglo XIX donde se pusieron las bases institucionales de tal dimensión. A continuación revisaremos algunos aspectos de la secularización interna en México, situada en un contexto de cambio social y religioso.

4.3 Secularización interna en México

El proceso de secularización es sobre todo social, cultural, mientras el de laicidad es más jurídico-político⁸². En el capítulo anterior distinguimos las dos dimensiones de la secularización: la externa alude a la laicidad, a la relación entre la institución eclesiástica y el Estado. La interna abarca el nivel de las ideas, valores y creencias de las personas; es una dimensión subjetiva en tanto afecta las mentalidades. Las creencias, las cogniciones, los valores, orientan la acción y generan prácticas sociales, hábitos, costumbres, modos o estilos de vivir. Estamos hablando de categorías culturales en tanto elementos genéticos del sistema social y de la vida individual y colectiva, las cuales se han configurado históricamente.

Si planteamos cómo se fue gestando la secularización en las conciencias, tenemos que reconocer causas históricas tanto mundiales como locales: la Reforma protestante, la influencia en México y Latinoamérica de las ideas en la Revolución francesa, el rechazo de la Iglesia católica a la modernidad, el desarrollo del capitalismo que requería actitudes orientadas al trabajo industrial y la búsqueda de la ganancia económica, la orientación a lo mundano, al consumo, al goce, el auge de la visión científica, el pluralismo cultural, aspectos abordados en la presente investigación. También se pueden mencionar resentimientos hacia la institución religiosa por sus reacciones ante grupos liberales en México. El cambio que tiene lugar impacta a toda la cultura, a la cosmovisión tradicional de los mexicanos. La modernidad en tanto cosmovisión desacralizada y pluralista del mundo se va incorporando de manera sistemática y permanente en la vida social de millones de personas, sobre todo en las

⁸² R. Blancarte piensa en sociedades secularizadas con instituciones públicas que no han llegado a laicizarse. Alude a países sudamericanos, y se refiere a Chile donde existe una ley de divorcio sólo desde el 2004, a pesar de existir una secularización en la cual la sociedad demandaba esa ley. Afirma, “el conjunto de las instituciones públicas seguía influido por la institución religiosa predominante o por el conjunto de instituciones religiosas, que no permitían que se laicizara esa parte de la institución pública capaz de establecer una legislación, una regulación y una política pública al respecto” (2008: 2).

ciudades. La reflexividad racionalista de la época va influyendo en una toma de distancia de la religiosidad del individuo respecto de las iglesias. Estamos hablando del individuo moderno. Desde hace décadas, la sociedad mexicana ha entrado en diversas olas expansivas de la modernidad, con sus luces y sombras. La modernización es hoy en día el marco hegemónico de comprensión y desarrollo. Sin embargo, no podemos generalizar, pues hay amplios sectores de población que prácticamente no han tenido acceso a la modernidad, sea por falta de escolaridad, falta de oportunidades laborales, o por vivir en situación de pobreza o marginación. En cada caso tendremos que ir especificando a qué tipo de sujeto nos referimos. Ante el auge de los nuevos movimientos religiosos, una de las interpretaciones relaciona el alto impacto de nuevas religiones en México con situaciones de exclusión en la que viven millones de personas.

Algunos cambios en México, asociados al proceso de modernización ocurrieron en la segunda mitad del siglo XX. Las transformaciones económicas y sociales iniciadas en la década de los años sesenta, se intensificaron en la década de los ochenta por la apertura de los mercados hacia el exterior y la privatización de empresas públicas. Surgieron nuevas profesiones, como por ejemplo, las referidas a la informática. También hubo procesos de marginación y exclusión social⁸³.

El panorama económico fue abigarrado, y no siempre en una sola dirección. México entró en una modernización globalizante por la internalización de sus vínculos. El país comenzó a participar en un modo de relación basado en la lógica del valor de cambio, de mercantilización de las cosas. Firmó el Tratado de Libre Comercio (TLC) con Canadá y Estados Unidos. El gobierno tuvo el ambicioso proyecto de formar parte de los países desarrollados. El Tratado implicaba la apertura hacia el exterior, la

⁸³ Al introducir cambios tecnológicos, algunas etnias se vieron amenazadas en sus nichos territoriales tradicionales. En Oaxaca, unos tres mil indígenas chinantecos fueron obligados a dispersarse en los estados de Veracruz y Tabasco, porque en las tierras donde estaban asentados se construyó una presa hidroeléctrica. (cf. G. Giménez, 1994: 268). Fue modificada su microrregión con el relieve de sus montañas, paisajes, valles, flora, fauna regional, mercados regionales, su orbe minúsculo.

consecuente caída de barreras impositivas, y la desregulación para intensificar las transacciones comerciales. El TLC, afirmó el presidente Carlos Salinas, “significa para México entrar en las grandes ligas”, en una entrevista que hizo en noviembre de 1993 a la revista estadounidense *Newsweek*. Sin embargo, como afirmó G. Giménez, los acontecimientos armados de año nuevo en Chiapas iban a disipar muy pronto esa euforia desbordada (1994: 255).

Este mismo autor menciona como caso de desintegración y efecto de la modernidad, lo acontecido en la región cultural de Morelos, donde la nueva red de autopistas, la especulación de los fraccionadores, el turismo dominical intensivo, las residencias secundarias y los centros de recreación (balnearios), han transformado la opulenta cultura tradicional del lugar.

En los años ochenta se había privatizado el sistema financiero mexicano, lo que ha dio lugar a nuevas especializaciones ocupacionales. En cuanto a la industria, se profundizaron los procesos de racionalización ya iniciados en los años sesenta. Otro cambio vinculado a la participación de la mujer en el mundo laboral, fue la ya mencionada disminución de la tasa de natalidad. Para 1995 el promedio de descendientes era de 2.8 hijos por mujer (J.I. Flores, 2003: 154).

También aumentó la escolarización y la participación política de las masas. Con la crisis neoliberal de los años ochenta disminuyeron los salarios medios y mínimos. Se incrementó el desempleo. El empleo existente se volvió precario, con menor estabilidad laboral y aumento de las jornadas laborales, que llegaron a abarcar hasta 12 horas diarias. En los años sesenta y setenta la movilidad social era ascendente, pero en la siguiente década, disminuyó. La modernidad ha producido beneficios muy diferenciados: alta escolaridad y analfabetismo; alta tecnología y pobreza⁸⁴; espíritu

⁸⁴ Según datos oficiales de la Secretaría de Desarrollo Social, en la actualidad, el 54% de los mexicanos vive con cuatro dólares diarios (cf. www.explorandomexico.com.mx/about-mexico/6/107/).

crítico y caciquismo. De acuerdo con el economista J. Boltvinik, durante el período 1963-1981, la pobreza en México disminuyó; pero a partir de 1982 la tendencia se revirtió y desde entonces no ha dejado de aumentar. Sostiene: “más de dos terceras partes de los mexicanos son pobres y cerca de la mitad (45%) son pobres extremos” (1996: 361).

Álvaro Díaz considera que se ha presentado la anomia, la cual desarraiga a los individuos, los aísla y encierra; y esto parece configurar una situación más extendida en los barrios pobres de las grandes urbes de México (1994: 32). El libre mercado parece funcionar en los segmentos de alta rentabilidad, pero no ocurre lo mismo en la población sin recursos.

También han surgido tendencias democráticas vinculadas a organizaciones civiles. Sus integrantes se manifiestan en oposición a las políticas de desarrollo neoliberales que han incrementado la pobreza en el país. Muchos cristianos se han incorporado a estas luchas, no como creyentes sino como ciudadanos. Hay un surgimiento de voces con capacidad de llevar a la discusión sus temas y preocupaciones sociales. Este fenómeno de ciudadanización es relativamente nuevo. En este contexto de cambio social abordaremos algunos elementos descriptivos del cambio religioso en México. Aludiremos a estudios realizados en los años ochenta, sobre todo referidos a la región sureste del país donde el cambio religioso ha sido más intenso. Después, bosquejaremos analíticamente algunos reportes del Censo nacional del año 2000. Tales cambios se contrastarán con indicadores de secularización interna y finalizaremos el capítulo con un estudio de caso realizado con estudiantes de bachillerato.

4.3.1 Cambio religioso en México

Estudios a partir de los años ochenta. El contacto con realidades diferentes a las tradicionales, introdujo escenarios alternativos. Se ha dado la emergencia y crecimiento de nuevos movimientos religiosos. La sociedad mexicana está experimentando un cambio sociorreligioso profundo. En los años ochenta en México un alto número de católicos (al menos nominales), se volvieron pentecostales, testigos de Jehová, presbiterianos, adventistas del Séptimo Día, y así sucesivamente. Se requieren estudios para analizar estas conversiones. Por ejemplo, en ciertos casos, algunas mujeres afirmaron su deseo de alejar a sus maridos del alcohol y de la violencia machista.

La Secretaría de Asuntos Religiosos, con base en datos del Instituto de Estadística Geografía e Informática (INEGI) informó en julio del año 2000 sobre las tasas de crecimiento de la población con preferencia religiosa protestante o evangélica; De 1950 a 1960, creció a una tasa de 5.9 por ciento; de 1960 a 1970, creció a una tasa menor: el 4.3 por ciento. Y en el período de 1980 a 1990, la preferencia de la población por la religión protestante o evangélica, aumentó a 6.3 por ciento (cf. J. Legorreta, 2003: 66).

El catolicismo había marcado la cosmovisión durante más de tres siglos. En la lengua cotidiana los abundantes nombres bíblicos y de personajes religiosos manifiestan la profunda huella cristiana en el nivel del mundo de la vida. También, las expresiones “primero Dios”, “si Dios quiere”, “gracias a Dios”, apuntan la religiosidad de la gente. El calendario oficial, gubernamental, no ha logrado suplantar del todo al calendario litúrgico pues los principales períodos vacacionales se ubican en dos de las principales festividades católicas como son Navidad y Semana Santa. Además, podemos mencionar que los pueblos y rancherías celebran sus festividades del santo patrono de cada lugar (cf. González-Carvajal, 2003: 70). El catolicismo proveía y aún provee orden y regulación normativa a los miembros del grupo social, pues con todo, sigue siendo la

religión mayoritaria de los mexicanos. Sin embargo, los procesos secularizadores disgregan gradualmente este marco religioso, con la consecuente sensación de desintegración del mundo cultural tradicional, sobre todo en los espacios urbanos. Los individuos se protegen adhiriéndose a aquello que los articula frente a la disolución paulatina del mundo social. La fe y la práctica religiosa aportan herramientas para resignificar la realidad y dar sentidos a la vida personal y grupal.

En el México contemporáneo se está presentando una diversidad y pluralidad de expresiones religiosas. Puede hablarse de un pluralismo competitivo. Asistimos a la multiplicación de la oferta religiosa. Podemos preguntar ¿qué caracteriza la efervescencia religiosa en México y en Latinoamérica? Y ¿qué alimenta la aparición de los nuevos movimientos religiosos? Tal vez estemos ante movimientos revitalizadores que rearticulan la vida de los individuos y de los grupos. C. Mondragón habla de un aumento de prácticas esotéricas y de un sincretismo de la religión popular, que está cambiando hacia elementos no católicos, los cuales van desde la brujería, la astrología, y la práctica de rituales, hasta la apropiación de filosofías orientales (2003: 57). Por otro lado, las minorías religiosas más importantes y dinámicas han sido las iglesias evangélicas⁸⁵. Han tenido tasas de crecimiento mayor al de la población. Se aglutinan en

⁸⁵ C. Mondragón analiza la participación de los movimientos evangélicos en la vida política latinoamericana. Han surgido nuevas organizaciones y partidos políticos con registro electoral promovidos por miembros de estas iglesias y están participando en la vida pública con acciones directas. Con escasos recursos económicos, el grupo Cambio 90, tuvo entre sus principales militantes a líderes evangélicos de distintas iglesias, los cuales tuvieron un importante papel en el Perú al apoyar en 1990 la campaña de Alberto Fujimori, quien venció al candidato de la derecha, el escritor Mario Vargas Llosa. Si bien la alianza terminó en ruptura pues Fujimori disolvió el parlamento e instrumentó medidas económicas de choque, ese triunfo electoral mostró a las comunidades evangélicas el potencial para canalizar su voto en apoyo de candidatos propios o ajenos. La comunidad evangélica está formada hoy día por millones de votantes. En Guatemala, 30% de la población pertenece a comunidades evangélicas. Hay un crecimiento importante en Chile, Puerto Rico, Nicaragua y Brasil, de poblaciones evangélicas que oscilan entre el 15 y el 20 por ciento. En Brasil, una de las denominaciones pentecostales más influyente, dio su apoyo al entonces candidato del Partido de los Trabajadores, conocido como “Lula”, con larga trayectoria de lucha antigobiernista en ese país. Resulta interesante que el 66% del electorado evangélico de Brasil está optando hoy día por candidatos de centro izquierda. Este fenómeno que presenta a los grupos evangélicos como actores políticos es novedoso en Latinoamérica y parece irreversible (cf. C. Mondragón, 2003: 57,59).

lo que se ha llamado mundo protestante-evangélico. El mayor auge ha ocurrido en su sector pentecostal.

Durante las últimas décadas, México ha experimentado un descenso constante en el porcentaje de su población católica, a la par de un crecimiento de religiones no católicas, particularmente de religiones cristianas protestantes; así como el aumento de quienes se manifiestan sin religión (R. de la Torre y C. Gutiérrez, 2007: 327).

Jean-Paul Willaime, especialista de los protestantismos, habla del “maremoto pentecostal” y se pregunta si representa para México un modo paradójico de entrada en la modernidad, en la medida en que contribuye a la pluralización y la individualización de lo religioso (referido por G. Giménez, 1993: 8).

Resulta plausible que los cambios religiosos en México estén vinculados con las recurrentes crisis económicas y sociales, y con el aumento de la exclusión y marginalidad social, pues muchas personas encuentran en estos grupos religiosos apoyo emocional y sentimiento de comunidad. D. Hervieu-Léger, presentó un trabajo en México donde planteó la cuestión de si la explosión de las sectas religiosas en un país en vías de modernización rápida como México, se relaciona con los sacudimientos económicos, sociales y culturales generados por esta modernización.

En esta hipótesis, los fenómenos de redistribución simbólica explicarían el fenómeno de la conversión y la diseminación social de lo religioso fuera del espacio tradicional católico, y las mismas recomposiciones al interior del catolicismo (1996:45). En relación con esto último, desde octubre de 1976, la Asamblea Plenaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano, se dotó de una nueva estructura organizativa. Se acordó modificar la composición del Comité Episcopal integrándolo con representantes de 13 regiones pastorales en que se dividió el territorio nacional, para mejorar la representatividad de las distintas regiones del país en ese comité, con el propósito de

favorecer el trabajo colectivo de los obispos pertenecientes a una misma zona socio-económica (R. Blancarte, 1992: 172). En el período de noviembre de 1982 a noviembre de 1988, la Conferencia Episcopal Mexicana, presidida por el arzobispo de Xalapa, logró una mayor apertura de la opción por los pobres, con énfasis en la situación de los indígenas. Ante la deserción de clérigos y la escasez de candidatos al sacerdocio, muchos católicos laicos están apoyando con formas imaginativas los programas religiosos pastorales. Adultos y jóvenes están ofreciendo cursillos a niños, jóvenes y adultos. Incluso algunos son profesionales que incorporan los saberes de sus disciplinas para programas de servicio humanitario en las parroquias y en los barrios, para ofrecer esperanza y ayudar a las personas a superar situaciones de incertidumbre y angustia. La Iglesia ha copiado, para bien, el movimiento carismático de origen protestante, y ofrece su aspecto emocional a los católicos. También algunos católicos hacen una crítica al modelo neoliberal que ha generado pobreza. Lamentablemente, persisten en México grupos religiosos integristas, que públicamente rechazan por ejemplo, campañas para la prevención del SIDA.

En cuanto a las recomposiciones religiosas fuera del espacio católico, referidas al avance protestante en el terreno de la acción política, encuentran en la legislación mexicana un obstáculo grande. Después de la Constitución de 1917, los protestantes se aislaron y replegaron de las cuestiones relativas a la búsqueda y ejercicio del poder político. En el período del porfiriato habían participado en la transformación social. En el período contemporáneo los evangélicos mexicanos han buscado una presencia social activa tratando de incidir en las esferas de decisión pública. Han considerado que más allá de la militancia por cuestiones ideológicas y sociales, existen ciertos valores

fundamentales de la cosmovisión cristiana-evangélica, los cuales consideran necesarios para dar base y sustento a una nueva sociedad⁸⁶

R. Ruiz distingue tres Iglesias protestantes históricas: la presbiteriana, la bautista y la metodista. Las tres se autodefinen como organismos democráticos, que establecen vínculos voluntarios al interior y al menos formalmente, estructuras de consulta y toma de decisiones; así como ejercicio de gobierno y administración eclesial por cuerpos colegiados, en los que participan en un plano de igualdad (al menos formalmente) laicos y ministros (referido por A. Echegollen, 2003: 89). En los días previos a las votaciones por la presidencia de México, del año 1988, varios dirigentes de iglesias evangélicas con más historia en México, como son la presbiteriana, la bautista, la metodista y la del Nazareno, firmaron un desplegado donde defendían la laicidad del Estado, los ideales juaristas, la integridad de la familia, y alentaron a los ciudadanos a participar con el voto. En los últimos días previos a las votaciones, invitaron a votar por Cuauhtémoc Cárdenas, aspirante de la izquierda, quien finalmente no obtuvo la presidencia, ya que se declaró electo Carlos Salinas de Gortari. En esa ocasión el voto evangélico no pareció ser decisivo, aunque fueron votaciones muy polémicas en cuanto a los resultados, porque el gobierno en turno sostuvo que en el proceso de cómputo “se cayó el sistema”. Esto fue documentado en todos los medios nacionales. Lo que queremos enfatizar es la participación de las distintas iglesias, católicas y no católicas en las votaciones de los últimos años, lo cual ilustra un nuevo escenario que en las décadas

⁸⁶ Por ejemplo, el filósofo mexicano Adolfo García de la Sienra, es un académico que ha defendido la idea de llevar los valores cristianos al mundo de la política. Estudió en la Universidad norteamericana de Stanford y asegura haber tenido una experiencia de conversión evangélica. Participó en el equipo de trabajo del presidente Vicente Fox que en el año 2000 ganó las elecciones al partido que había gobernado México durante 70 años. El partido de Fox –Partido Acción Nacional, PAN– es de corte conservador católico (cf. R. Ruiz, 2003: 62,63).

anteriores a los años sesenta, no se presentaba⁸⁷. Agentes religiosos pertenecientes a minorías van encontrando espacios públicos para expresar sus proyectos sociales.

El auge de grupos religiosos -algunos fundamentalistas-, no tiene precedentes en México. R. Casillas y G. Giménez, expresan la necesidad de estudios y metodologías que superen los enfoques ideológico-políticos; y una reconceptualización mínima de la información obtenida para una mayor inteligibilidad y conocimiento de las dinámicas de estos nuevos grupos (cf. G. Giménez, 1993: 21). Una situación muy particular en México en relación con los cambios religiosos, es la expansión de nuevos movimientos religiosos de “tipo secta” principalmente en el sureste del país, que contrastan con los visos de secularización urbana en las regiones de mayor desarrollo tecnológico e industrial.

Este trabajo no pretende ser exhaustivo de la situación religiosa en México, pero compartimos la preocupación de muchos investigadores por comprender los cambios religiosos que de forma acelerada se están presentando, tanto en las zonas indígenas, como en las urbanas. No podemos dejar de referir una serie de proyectos iniciados por CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) para alcanzar un mejor conocimiento de la realidad nacional. Por considerar que tales estudios son de los más completos sobre esta temática, presentaré de manera global sus trabajos académicos y conocimientos obtenidos.

Los estudios estuvieron bajo la coordinación de G. Giménez y a ellos me referiré en esta parte. Incluyeron una investigación documental acerca de la política pastoral de la Iglesia católica en estos lugares del sureste de México. También,

⁸⁷ En un estado (comunidad) del sureste de México, Chiapas, Pablo Salazar Mendiguchía, miembro de una iglesia evangélica y aspirante a la gubernatura de su estado, aglutinó una coalición multipartidista de oposición. Chiapas había sido tradicionalmente fuente de votos para el PRI (Partido Revolucionario Institucional). Salazar estaba profundamente identificado con la defensa de indígenas expulsados por razones religiosas, del municipio de San Juan Chamula. Ganó en esa ocasión la gubernatura de su estado. R. Ruiz afirma que Chiapas es el estado mexicano con mayor presencia relativa de evangélicos (cf. 2003: 65). En el *Atlas* referido en este capítulo, se afirma que la población no católica de Chiapas ha llegado a sumar un tercio de su población total (2007: 7).

realizaron una investigación hemerográfica temática y clasificada en cómputo, de siete periódicos y tres revistas de circulación nacional para los años 1985-1987. Su campo de trabajo abarcó colonias pobres y población indígena. Para el abordaje conceptual, utilizaron la tipología de Iglesia-secta-misticismo, elaborada por Ernst Troeltsch y la combinaron con otras de Milton Yinger y de Bryan Wilson. Para el primero, la “iglesia” sería una institución de salvación que pone énfasis en los sacramentos y en un credo antes que en el comportamiento ético de sus adeptos. Las sectas por otro lado, serían grupos opcionales generalmente minoritarios, con un trasfondo de protesta contra la rigidez estructural de las iglesias, su corrupción y compromiso con los poderes seculares (cf. G. Giménez, 1988: 14 y ss). De ahí su oposición, en este último caso, al mundo secular, y su énfasis en el comportamiento ético así como en las necesidades individuales de sus miembros.

Otro texto utilizado fue *The Scientific Study of Religion* de Milton Yinger, quien combina la mayor o menor inclusividad de la estructura religiosa en cuestión, el grado de aceptación o rechazo de los valores seculares, y la complejidad organizativa en que se desarrolla un *staff* profesional y una burocracia. De esta combinación surgen modelos como el de *Ecclesia*, la denominación, la secta establecida y las sectas carismáticas. Al aplicar esta tipología al protestantismo, se distingue entre denominaciones y sectas protestantes. Las denominaciones son organismos religiosos “tipo iglesia” —en el sentido de Troeltsch— que coexisten en un espacio de tolerancia y de pluralidad religiosa sin pretensión de privilegio, de monopolio, o de exclusividad. Tal es la situación de muchas iglesias protestantes (las llamadas “históricas”) en los Estados Unidos, donde nunca ha existido una Iglesia dominante o de Estado. Así, en la actualidad son denominaciones los luteranos, los metodistas, los presbiterianos, los congregacionalistas, y los bautistas. Son denominaciones respetables, generalmente

ecuménicas, y escasamente conflictivas. Las denominaciones raras veces recurren a la expulsión en su trato con los apáticos. Consideran a otros movimientos religiosos como igualmente aceptables a los ojos de Dios. Sus ministros son profesionalmente formados y entrenados; admiten la participación laica, pero la restringen a áreas específicas de actividad. Enfatizan más la educación de los jóvenes que el evangelismo hacia afuera. Aceptan los valores de la sociedad secular y del Estado.

No es fácil definir lo que es una secta. Lo que tienen en común las sectas es el inconformismo frente al mundo secular, y frente a las iglesias y denominaciones mayoritarias. En la bibliografía utilizada refieren *The Sociology of Religion* de Werner Stark, donde afirma que las sectas se presentan como microsociedades que practican internamente una contracultura, además del inconformismo. Las sectas se dotan de creencias o ideologías por las cuales “administran” la identidad de sus adherentes. La adhesión es voluntaria. No se nace dentro de una secta, sino que se llega a ser miembro de la misma. La secta se presenta como depositaria de verdades absolutas, cuya clave estaría en un texto sagrado, o en una revelación particular, y su exégesis es exclusiva de la propia secta. Es frecuente su intransigencia ética y doctrinal, su intolerancia y su tendencia a designar a sus adversarios como heréticos⁸⁸. Además, una secta no puede tener miembros pasivos, de ahí su notable proselitismo y expansividad. La secta propone una ética, un modo de vida, y un conjunto de reglas cuyo cumplimiento se exige so pena de exclusión. Bryan Wilson señala que la membrecía a la secta presupone cierta exigencia de mérito personal; los que siguen la doctrina son considerados “elegidos”, aspirantes a la perfección personal. Suelen manifestar hostilidad o indiferencia frente a la sociedad secular. En las sectas más radicales, los dirigentes proporcionan la orientación ideológica de sus adherentes con respecto a la sociedad

⁸⁸ “Nada de compromiso con las demás iglesias, puesto que nosotros poseemos la verdad”, afirmaba Eldon Tonner, autoridad general de los mormones, ante 4000 mormones de París (cf. G. Giménez, 1988: 17).

secular, cualquier abandono de la secta, se considera traición o incluso crimen, sostiene B. Wilson (cf. G. Giménez: 18). Debido a estas caracterizaciones, algunas sectas conllevan una carga de violencia y un posible fundamentalismo.

Los estudios a los que nos referimos, coordinados por G. Giménez, presentan una tipología de sectas: conversionistas (que incluye a las secta el Ejército de Salvación, las Asambleas de Dios y otros movimientos pentecostales, con fuerte moralismo, predicación a las masas, emocionalismo. Asumen que el mundo está corrompido porque el hombre está corrompido).

Existen las sectas introversionistas, las cuales no se proponen salvar este mundo corrompido y perverso, sino que prefieren evadirlo, replegándose al ámbito de la interioridad espiritual para realizar ahí valores de santidad y de perfección interior. Manifiestan indiferencia a las reformas y a las instituciones sociales. Se inscriben aquí algunos movimientos pietistas europeos del siglo XVIII.

Otras sectas son adventistas, afirman que el mundo es malo y perverso pero esperan y predicán una próxima transformación radical del presente orden de cosas, gracias a una intervención de origen sobrenatural. Se inscriben aquí todos los movimientos escatológicos como los adventistas, los Testigos de Jehová y los mormones. Henri Desroche ha estudiado estas sectas en su *Sociología de la esperanza*.

Otras son las sectas gnósticas, que aceptan los valores del mundo: salud, riqueza, felicidad, prestigio social, pero se proponen alcanzarlos mediante un conocimiento “iniciático” especial. Se ajustan a ellas grupos como los de Ciencia Cristiana, Cientología o Iglesia de la Nueva Comprensión (Dianética), Rosacruces, etcétera. No manifiestan interés por la escatología ni provocan conversiones.

Otro tipo lo forman las sectas utópicas, las cuales tratan de protegerse del mundo creando comunas y colonias aisladas; algunas de ellas son de inspiración cristiana. Los menonitas pertenecen a este grupo.

Las sectas taumatúrgicas ofrecen alivio personal a los males tanto físicos como mentales mediante procedimientos de origen sobrenatural; apelan a milagros, a curaciones extraordinarias y creen obtener mensajes de espíritus. Realizan “sesiones”; tal es el caso de los grupos espiritistas.

Están las sectas reformistas, como los cuáqueros. Hay sectas que por inconformarse con el mundo, asumen distintas reacciones como la confrontación o el repliegue⁸⁹. B. Wilson propone distinguir sectas agresivas, conformistas o de evasión. Con estas tipologías se recopilaron y ordenaron los estudios sobre estos nuevos movimientos religiosos en el sureste de México (el estudio incluyó Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo).

Dentro de las conclusiones refieren la mayor densidad de población protestante en Oaxaca, Chiapas y Tabasco (: 13). En tales lugares, los pentecostales y adventistas se reconocen a sí mismos como protestantes. Hay grupos antiprotestantes que son mormones, Testigos de Jehová, y adeptos a la Ciencia Cristiana. Hay una verdadera recomposición general de las relaciones de fuerza simbólicas. También subsiste un guadalupanismo católico importante en la población rural de la zona, pero ya no es un monopolio. Los pentecostales de la zona, representan el 70% del total de creyentes protestantes (: 7). Los estudiosos de campo encontraron un verdadero aluvión de grupos religiosos. Sobresalen: los pentecostales, “sabáticos”, mormones o Iglesia de los Santos de los Últimos Días, testigos de Jehová, metodistas, Nueva Jerusalén, bautistas,

⁸⁹ Puede encontrarse más información sobre clasificaciones de sectas en *Sociología de las sectas religiosas*, de Bryan Wilson, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970; también su artículo “Una tipología de las sectas” en: Roland Robertson, *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 329-348.

adventistas, presbiterianos, Congregación de Dios, Iglesia del Verbo, y Niños de Dios. Hay imprecisión de la nomenclatura proporcionada en campo.

En cuanto a las causas de tal invasión de grupos religiosos, la tesis de la Iglesia predominante en el país es la de la conspiración imperialista contra Latinoamérica y contra México, en el marco de un proyecto de dominación política e ideológica estadounidense para América Latina.

Otras tesis son sociológicas y apuntan a diferentes tipos de carencias de la población, sobre todo en zonas de extrema pobreza que casi siempre corresponden a las de los indígenas y campesinos. En las ciudades también se presentan sobre todo en lugares de alta marginalidad socioeconómica. En parte, la Iglesia católica ha dado escasa demanda a estos sectores, aunque debe reconocerse como incuestionable la labor humanitaria de clérigos especialmente en los lugares más marginados, como la de don Samuel Ruiz en Chiapas. A pesar de estos casos, dignos de mención, hay abandono pastoral de grandes áreas del catolicismo popular, lo que en parte es entendible por la crisis de vocaciones sacerdotales.

Entre los efectos de la diversificación religiosa se plantea la cuestión de la pérdida o desintegración de la identidad católica, y una cierta alineación ideológica pro-estadounidense. También son comunes en estas zonas enfrentamientos entre evangélicos y católicos, y conflictos agrarios relacionados con la lucha por la tierra. Otro efecto de la pluralidad religiosa fue la expulsión masiva de sus municipios de origen en Chiapas, de chamulas conversos. Además, algunos grupos sectarios fomentan la desobediencia al Estado perjudicando la paz social.

Tan sólo las sectas pentecostales y las adventistas, conjuntamente consideradas, constituyen el 69% del total de templos registrados en esa región. Y el 28.6% de templos restantes registrados corresponden al protestantismo denominacional (: 22). La

primera información es explicada por el intenso proselitismo misionero. En poblados aislados como ranchos y caseríos, donde no existen servicios educativos por parte del gobierno, el CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) ofrece cursos comunitarios, que se ven obstaculizados porque algunos grupos religiosos sugieren a los padres dejar de enviar a sus hijos a tales cursos. Ciertos grupos religiosos imparten instrucción a los niños en los templos, y hay religiones que les prohíben hacer honores a los emblemas patrios (:23).

En su aspecto positivo, algunos nuevos grupos religiosos parecen satisfacer necesidades no saciadas de la población atendida: les brindan reconocimiento, posibilidades de participación activa para niños, mujeres y jóvenes; fomentan el uso de las propias lenguas indígenas. Incluso, estas estrategias están siendo utilizadas por grupos religiosos católicos.

Se sabe que el pentecostalismo es de importación americana. La atmósfera que genera estos grupos es intensamente emocional. Provocan entusiasmo, manifestaciones en forma de testimonios elocuentes, danzas espontáneas, glosolalia, y curaciones milagrosas resultado de la creencia en la manifestación del Espíritu Santo. Es un movimiento extático en el sentido de provocar una exaltación colectiva. Consideran que existe una relación estrecha entre el pecado y la enfermedad, y tienen la creencia de que esta última es consecuencia del poder de Satanás, por eso invocan al Espíritu a través de la imposición de manos. Incluso, muchos pentecostales llegan a menospreciar los servicios médicos como algo inferior a la “curación cristiana”. El movimiento pentecostal nace en oposición al formalismo rígido y al intelectualismo del cristianismo convencional. En el texto que venimos presentando se afirma que en el año 1906 el movimiento se expandió muy rápidamente en Los Ángeles, y llegó hasta Chicago y Nueva York. Fue promovido por un famoso pastor negro: el “Negro Elder”. Al final de

ese mismo año, ya estaba representado en Europa (Noruega y Suecia), en la India y en Canadá. Es decir, ya estaba presente en tres continentes, iniciando su vertiginosa expansión mundial (: 26). En Estados Unidos, este *revival* de los Ángeles se fue domesticando y empujando hacia la institucionalización, y empezó a dividirse en iglesias pentecostales como Asamblea de Dios, Iglesia Internacional del Evangelio, Misión Evangélica de la fe, e Iglesia del Nazareno. Algunas han evolucionado hacia el denominacionismo (: 26, 29). En el sureste de México, después de los protestantes pentecostales (1305 templos)⁹⁰, les siguen en importancia por la cantidad de templos registrados y establecidos, los Adventistas del Séptimo Día (784 templos); son seguidos de lejos por los Testigos de Jehová (70 templos); y los mormones (42 templos) (: 30).

Los investigadores se plantearon las cuestiones ¿Qué está pasando en el sureste? ¿Qué crisis colectiva, o situación sin salida, o frustraciones seculares les han llevado a buscar refugio en la esperanza imaginaria de los adventismos, o en el escapismo emocional del pentecostalismo? ¿Por qué se da una recepción favorable a determinados grupos religiosos? ¿Qué necesidades de salud, tierras, vivienda, alimentos, trabajo, de inseguridad o de autoexpresión, de comunidad de horizontes de esperanza, están en la base de tales conversiones? ¿De qué manera la modernidad ha afectado sus condiciones materiales y generales de vida, para buscar una salida en esos movimientos religiosos?

Los estudiosos de estos fenómenos prevén una continua expansión de tales grupos mientras dure la industrialización, la desordenada explotación petrolera, las migraciones internas masivas, y la urbanización anárquica que destruye los entornos naturales, los cuales también han formado parte de nuestra identidad.

Además pronosticaron que la expansión de las sectas asumiría una modalidad fuertemente conflictiva en la región, sobre todo porque no llegan, en muchos casos, a

⁹⁰ Que abarcan o incluyen a las Iglesias Evangélicas, la Iglesia Pentecostés de México, La Iglesia de Dios del Evangelio Completo, las Iglesias cristianas, y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (cf. G. Giménez: 23).

un espacio virgen, sino a un territorio religiosa y culturalmente ya “ocupado”, donde la resistencia podrá aparecer. Este estudio se hizo en la década de los años ochenta. En 1994 estalló la revolución indígena zapatista.

Nuevos datos recogidos en el censo de la siguiente década perfilarán la idea del cambio religioso en México. A continuación los presentamos.

Reportes censales a partir del año 2000. En el apartado anterior hemos mencionado cambios religiosos en la modernidad tardía en México, sobre todo referidos a la región sureste del país. En esta parte se constatará el predominio católico a nivel nacional, y aludiremos a cambios nacionales en las preferencias religiosas. Nos hemos apoyado en datos aportados por los Censos de población⁹¹, y en estudios analíticos sobre esos datos, en especial en un texto relativamente reciente, *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007), el cual está integrado por distintos artículos, que constituyen un esfuerzo amplio por caracterizar perfiles sociodemográficos de los nuevos grupos religiosos. En ciertos casos, para tratar la particularidad de la situación mexicana referiremos escalas municipales. Algunos de estos datos reafirman tendencias del sureste mexicano a partir de los años setenta y ochenta, y permiten identificar otras a lo largo del país.

De Acuerdo con información preliminar del Censo de Población y Vivienda 2010⁹², la población del país es de 112.3 millones de habitantes (2010: 12). En los censos hay un apartado para recopilar información acerca de la identificación religiosa de la población. Debido al pluralismo religioso registrado en las últimas décadas, los datos obtenidos se presentan de acuerdo con las siguientes categorías:

⁹¹ En México, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), es el organismo encargado de elaborar y aplicar cada diez años los censos demográficos. Y el Consejo Nacional de Población (CONAPO), dependiente de la Secretaría de Gobernación, es la institución encargada de analizar, evaluar y sistematizar información sobre los fenómenos demográficos.

⁹² En el mes de junio de 2010 terminó la aplicación censal de la última década en México. Los datos básicos preliminares sobre población se empezaron a publicar en diciembre de ese año y con gradualidad los datos sobre religión aparecerían a lo largo del primer trimestre de 2011.

Católica

Protestantes y evangélicas

Históricas

Pentecostales y

Neopentecostales

Luz del Mundo

Otras evangélicas

Bíblicas no evangélicas

Adventistas del Séptimo Día

Mormones

Testigos de Jehová

Judaica

Otras religiones

Sin religión

No especificado

En el censo se elabora una pregunta general inquiriendo por el nombre de la religión del entrevistado en caso de que asuma una creencia religiosa. J. Legorreta se pregunta qué significa para una persona adscribirse a una creencia. Qué significa declararse católico ante un censo: ¿Que asiste al templo? ¿Que la persona participa y mantiene ciertos ritos como bautismos, matrimonios religiosos, etcétera? ¿Que guarda obediencia a sus líderes religiosos? ¿Que se aceptan los dogmas y la normatividad ética de tal religión? (2003: 67). Con los datos ambiguos que se obtienen en un censo, no es posible entender con especificidad lo que significa declararse católico, por ejemplo. Y lo mismo se puede

aplicar a otras creencias religiosas no católicas⁹³. Con esta salvedad, utilizamos la información censal para obtener una idea general sobre tendencias religiosas en el país.

En el año 1950 el 98% de la población se declaraba católica. El siguiente cuadro presenta un comparativo de porcentajes de 1960 al año 2000, de población católica, no católica y sin religión (INEGI, 2009: 403):

Cuadro I.

Censo	católicos%	no-católicos%	sin religión%	no-especificado
1960	96.5	2.3	0.6	-
1970	96.2	2.2	1.6	-
1980	92.6	-	.3.1	.-
1990	89.7	6.4	3.2	-
2000	87.9	7.6	3.5	-
2010	82.7	9.1	4.6	2.7

Nota: El universo de estudio en 1960 y 1980 se refiere a la población total; en los Censos de 1990 y 2000 se refiere a la población de 5 años y más. Fuentes: DGE VIII Censo General de Población, 1960. IX Censo General de Población, 1970, INEGI. X Censo General de Población y Vivienda, 1980. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. XIII Censo General de Población y Vivienda 2010. Tabulados Básicos.

En el cuadro I se aprecia que la población mayoritaria del país es católica. También se distingue un descenso constante en el porcentaje de esta población. En 1960 el 96.5% del total de la población se declaró católica, para el año 2000 disminuyó al 87.9% y volvió a disminuir en el año 2010 hasta quedar en 82.7%.. La disminución de católicos

⁹³ Utilizamos con frecuencia las palabras “creencias católicas” y “creencias no católicas”, por el peso que las primeras han tenido y continúan teniendo en la población mexicana.

del año 1960 al año 2010 fue de 13.8% en ese período. Estos son porcentajes nacionales. Hay importantes variaciones en cuanto a su distribución. La pérdida porcentual del catolicismo no es similar en las entidades del país. R. Casillas señala que en el año 2000, el 96.4% de la población de Guanajuato se declaró católica mientras en Chiapas lo hizo el 63.8% de la gente (2007: 139). Aún no hay correlaciones de los datos del censo 2010, al momento de escribir esta parte del trabajo.

Por su parte, los creyentes no católicos multiplicaron por más de tres su presencia relativa en el mismo período al pasar de 2.3% en 1960, a 7.6% en el año 2000. Y los creyentes no católicos aumentaron más de cuatro veces si comparamos el 2.3% de 1969, a 9.8% en 2010. Este fenómeno puede interpretarse como una redistribución simbólica de las creencias a costa del catolicismo dominante durante varios siglos en México. Al analizar estas tasas de cambio religioso, se puede sostener que la diversidad religiosa en México constituye una nueva realidad.

El crecimiento más acelerado durante este lapso fue el de personas sin religión; en el año 1950 no hubo registros de personas sin religión. Para la década de 1960 tal categoría no alcanzó ni un punto porcentual, pero en el año 2000 aumentó en más de cinco veces tal porcentaje. Y respecto de 2010, el porcentaje de personas que eligieron la opción “Sin religión”, aumentaron más de siete veces. Debemos ser cuidadosos en la lectura de las respuestas “Sin religión”, pues no necesariamente estamos ante casos de ateísmo. Puede incluir escépticos religiosos, pero también podría ocurrir que estén indicando una falta de convicción en un tipo de fe convencional y formar parte de grupos inclinados hacia una religiosidad secular o laica, y estar interesados por el yoga, la astrología, etcétera. Desafortunadamente no hay en el censo información más específica al respecto.

En el documento “La Diversidad Religiosa en México”, de INEGI se presenta la tasa de crecimiento promedio anual de la década 1990-2000, en cuanto a creencias religiosas. La población católica aumentó en este período 1.7%; la no católica, 4.9%, y la población sin religión 5.2% (2005:10), lo cual puede interpretarse como una diversificación religiosa y un ascenso de la increencia. Al momento de escribir esta parte del trabajo aún no se publican los resultados en materia religiosa del Censo 2010, pero resultará relevante conocer la evolución de las tendencias anteriores en la última década.

Con información del mismo documento citado de INEGI (:406), hemos elaborado el siguiente cuadro que muestra la distribución porcentual de población de 5 años y más, según condición religiosa en México, en el año 2000:

Cuadro II.

Tipos	Porcentaje % 2000	Porcentaje % 2010
Católica	87.90	82.71
Protestante o evangélicas	7.25	9.72
Otra religión	0.35	0.15
Sin religión	3.55	4.68
No especificado	0.85	2.71

Comparativamente, de una década a otra el cuadro anterior nos muestra una disminución de más de 5 % en la población que se adscribió a la religión católica. La religión protestante o evangélica tuvo un incremento de 2.4%. Los adscritos a “Otra religión” disminuyeron, y los que seleccionaron “Sin religión” en la última década, tuvieron un aumento de 1.18%.

Los datos obtenidos en el XII Censo General de población en el 2000 (INEGI, 2001: 307), presentaron una población de 84 794 454; con base en tal información

hemos elaborado el siguiente cuadro con resultados porcentuales de creyentes o no creyentes, especificados por religiones en ese año en México:

Cuadro III.

Población en México	Porcentaje relativo a la categoría correspondiente 2000/ 2010	Porcentaje nacional % 2000/ 2010
Católica		87.9 / 82.71
Protestantes y evangélicas		5.2 / 7.41
- Históricas	13.6 / 9.71	
- Pentecostales y Neopentecostales	31.2 / 21.24	
- Luz del Mundo	1.6 / 2.24	
- Otras evangélicas	53.7 / 66.71	
Bíblicas no evangélicas		2.1 / 2.25
- Adventistas del Séptimo Día	27.9 / 26.07	
- Mormones	11.7 / 12.40	
- Testigos de Jehová	60.0 / 61.51	
Judaica		0.05 / 0.06
Otras religiones		0.3 / 0.15
Sin religión		3.5 / 4.68
No especificado		0.9 / 2.71

De los dos últimos cuadros, el primero es sinóptico, y el segundo especifica el porcentaje de participación por categorías y subcategorías sobre todo en cuanto a las religiones no católicas. Los cuadros presentan la distribución general en el año 2000 y 2010. Aumenta el porcentaje de las creencias Protestantes y Evangélicas, pero dentro de ellas, tuvieron un descenso las creencias Históricas, Pentecostales y Neopentecostales y Adventistas del Séptimo Día. El aumento porcentual se localiza en Otras evangélicas (no especificadas) y en la iglesia Luz del Mundo. Percibimos una diversificación y un pluralismo extendido en el rubro Otras evangélicas. Habremos de esperar otros estudios empíricos para obtener más información. Hay variaciones cuando se examinan los

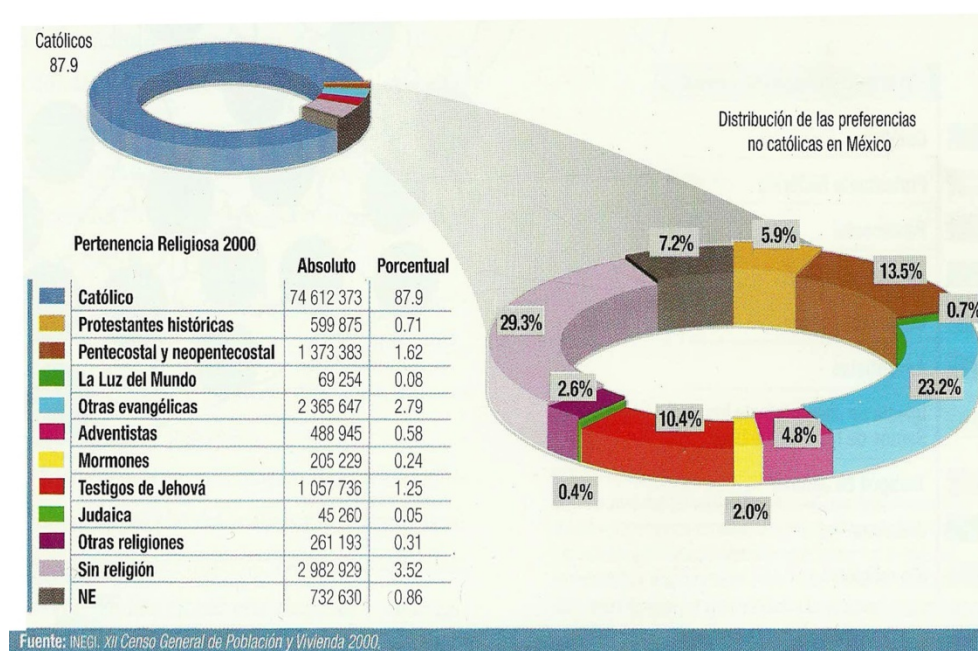
estados (comunidades). Hemos comentado anteriormente que la zona del sureste de México tiene altos porcentajes de creyentes no católicos, al menos hasta el año 2000. Aún no se publican resultados por regiones del censo 2010.

A nivel nacional, en la categoría “Protestantes y evangélicas”, se ubican los pentecostales y neopentecostales en una proporción de un tercio en el censo 2000. Dentro de esa misma categoría, más de la mitad la constituyen una diversidad de religiones evangélicas. Dentro de la categoría de religiones “Bíblicas no evangélicas”, el 60% lo constituyen los testigos de Jehová, y casi un tercio los adventistas del Séptimo Día. En ese mismo rubro, un poco más de la décima parte la integran mormones. Los protestantes históricos incluyen comunidades arraigadas en México desde el siglo XIX y XX, tales como presbiterianos, bautistas, metodistas, nazarenos; en el último cuadro participan dentro de la categoría “Protestantes y evangélicos” con un 13.6%. También se encuentran en escasa cantidad menonitas en el norte del país (Chihuahua, Sinaloa y Zacatecas) y en comunidades como Campeche y Distrito Federal.

De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C., presentan la siguiente información gráfica sobre preferencias religiosas en el año 2000, a partir de los últimos datos censales publicados (2007: 35)⁹⁴.

⁹⁴ Recordemos a la fecha aún no hay proyecciones estadísticas específicas del Censo 2010, pues apenas se están publicando. A partir de la publicación completa los investigadores elaboran proyecciones e incluso las complementan con otros estudios empíricos a diferentes escalas, pero siempre menores a las censales, pueden ser regionales o municipales. De modo que la información específica que aparece en este trabajo, en su mayor parte se refiere a la década de 1990 al año 2000. La información que hemos conocido, la hemos incluido.

Gráfica A. Preferencias religiosas, México, 2000



Los estados (comunidades) donde se localiza en México el mayor porcentaje de católicos, y que constituyen su núcleo duro están en la zona centro-occidente: Guanajuato (97%), Aguascalientes (96%), Jalisco (96%), Zacatecas (96%), Michoacán (96%), Colima (94%) y Nayarit (93%). Y la región del centro: Querétaro (96%), Tlaxcala (94%), San Luis Potosí (93%), Puebla (92%), Estado de México (92%) y Distrito Federal (91%). Los estados (comunidades) donde menor porcentaje de católicos hay, se ubican en la región sur y son: Chiapas (64%), Tabasco (71%), Campeche (72%), Quintana Roo (74%), Baja California (83%), Veracruz (84%), Tamaulipas (84%) y Morelos (84%) (cf. De la Torre, R., 2007: 44). Podemos percatarnos que los estados de la zona centro-occidente de México tienen porcentajes por arriba del promedio nacional, y los estados de la región sur, porcentajes por abajo del promedio nacional del 87.9%.

El análisis de los datos censales revela la regionalización de municipios donde el catolicismo está dejando de ser la religión principal, y ha pasado a ser una religión de minorías en el sentido de no rebasar el 50% de la población del lugar. Lo cual no

excluye que siga siendo religión preponderante dentro de una diversidad de religiones en algunos de esos municipios. Esto ha ocurrido en el año 2000 en 55 municipios, de un total de 2443 que existen en el país (De la Torre: 44). Si bien en términos comparativos el número de los primeros municipios es bajo, el dato resulta insólito y además, hemos mencionado algunas tasas de cambio religioso acelerado. De la Torre, R. y Janssen, E. señalan que de estos municipios, 34 se ubican en el estado de Chiapas, 13 en el estado de Oaxaca, 5 en Veracruz y 1 en Chihuahua, 1 en Campeche, y 1 en Puebla (: 128). Más de la mitad de los municipios (61%) donde el catolicismo ha dejado de ser mayoría se localiza en el estado de Chiapas, 24% en Oaxaca y 9% en Veracruz; el resto se distribuye en los estados de Puebla, Campeche y Chihuahua (2007: 124). Aunque ha dejado de ser mayoría la población católica en algunos municipios de estos estados, continúa siendo predominante dentro de la diversidad religiosa en esos lugares (esto ocurre en 37 de los 55 municipios). En tres de los 55 municipios aludidos la religión predominante es la pentecostal; en uno, es predominante la religión protestante histórica. En tres predominan los adventistas y en diez predomina la elección “sin religión” (: 128). El Censo del año 2000 caracteriza estos municipios con un alto grado de marginación. La variable étnica es muy significativa pues el indígena en algunos lugares se está adscribiendo a diversas religiones. Podría cuestionarse si en estos casos puede hablarse de “cambio religioso”, pues son espacios donde hubo escasa evangelización española durante el período de la Conquista y Colonia.

En los años cuarenta funcionó en el sureste de México el Instituto Lingüístico de Verano con obra misionera dirigida a los fieles. Señalan R. De la Torre y C. Zúñiga refiriéndose a esos lugares que “fueron los indígenas quienes realmente operaron la difusión del protestantismo” (: 2007: 331). En el año 2000, en orden descendente, las principales religiones con mayor número de adeptos indígenas en México, fueron:

pentecostalismo (entre indígenas de lengua náhuatl y maya), “otras evangélicas” (entre poblaciones de lengua náhuatl y maya), iglesias protestantes históricas (con fuerte presencia entre la población tzeltal), adventismo (con gran impacto entre grupos tzotziles, choles y mayas), y Testigos de Jehová (con liderazgo entre poblaciones mayas, náhuatl y zapotecas) (: 331). También hay muchos indígenas con preferencia religiosa mayoritaria católica que hablan las lenguas purépecha, huasteco, pame, tlapaneco, mazahua, cora, chatino, amuzgo, mazateco, otomí, mixteco, etcétera. Vemos, pues, como la realidad religiosa en México es muy diversa.

En el año 2000 una media nacional de 3.5% de población adscrita a la categoría “sin religión”. Afirma C. Gutiérrez respecto a esta población: “Su crecimiento promedio anual es más dinámico que el de la población católica: mientras que ésta crece 1.7% anual, la población sin religión tiene un crecimiento de 5.2%” (2007: 116). En el rubro “sin religión” se encuentran personas con perfiles muy diferentes. Un grupo tiene cifras de alfabetismo más bajas que el promedio nacional. “Seis de cada diez personas en esta categoría no tiene instrucción o no ha terminado la primaria” afirma C. Gutiérrez (: 117). Pero es interesante mencionar que un alto porcentaje de población “sin religión” en México, se ubica entre grupos indígenas y también en zonas muy urbanizadas del país. C. Garma y A. Hernández han elaborado un cuadro analítico donde muestran entre otras categorías, los grupos indígenas con mayor población sin religión de acuerdo con el Censo 2000. En orden de mayor a menor población “sin religión” estos grupos utilizan las siguientes lenguas: tarahumara, huichol, popoluca, kanjobal, tepehuán, tzotzil, etcétera (2007: 217).

K. Bowen postula que conflictos interreligiosos en las zonas indígenas⁹⁵, pudieran provocar ocultamiento por parte de personas indígenas de pertenecer a alguna religión, como forma de autoprotección, sobre todo en lugares donde la población mayoritaria del lugar rechaza otras filiaciones religiosas, dando lugar a tensiones sociales (cf. De la Torre y Gutiérrez, 2007: 329, y C. Gutiérrez 2007: 122). También, los grupos religiosos en competencia se han convertido en importantes proveedores de servicios como educación, salud, hasta vivienda, los cuales son importantes para la supervivencia en espacios de aislamiento y marginalidad. Esto pudiera incidir en respuestas censales estratégicas de los sujetos sobre la declaración de su pertenencia religiosa.

Un grupo de personas adscritas a la categoría “sin religión”, son profesionistas. Se ha documentado cómo los conocimientos científicos sobre la naturaleza y el hombre mismo han fomentado un pensamiento crítico que ha deslegitimado el dogma y la creencia religiosa en un contexto de modernización. En el caso mexicano, este grupo se ubica en las grandes ciudades del país, con excepción de los lugares mencionados de la zona centro-occidente con un alto índice de población católica. Tienen un muy bajo grado de marginación, y se encuentran en su mayoría en los Estados de Chihuahua, Baja California, Sinaloa y Distrito Federal. El ascenso de la increencia puede asociarse a la secularización en las ciudades. Podemos colegir una reducción del control religioso institucional sobre este sector de la población. En realidad no hay estudios globales que permitan identificar si se trata de posturas ateas o agnósticas, o contrarias a instituciones religiosas particulares.

Otras minorías religiosas en México ubicadas bajo el rubro censal “Otras evangélicas” constituyeron la segunda en magnitud dentro de la diversidad religiosa en

⁹⁵ Chiapas es una entidad federativa donde se han documentado conflictos religiosos y existen lugares en ese estado donde hay una intensa competencia religiosa entre católicos, pentecostales y otros grupos no cristianos. El Censo 2000 ha registrado niveles altos de personas en la categoría “sin religión” en Chiapas.

México, aparte de la religión católica. Contabilizó en 2.3 millones de habitantes en el año 2000. C. Gutiérrez y R. de la Torre mencionan la clasificación de religiones del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) dentro de tal rubro. Se incluyen las siguientes: Alianza Cristiana y Misionera, Apostólica no pentecostal, Asociaciones Evangélicas, Bíblica, Confraternidades, Iglesia de Cristo, Iglesia de Gracia, Paz y Misericordia, Iglesia de Santidad, Iglesia Evangélica Salem, Iglesia Mexicana La mujer hermosa vestida de sol, Ministerios evangélicos, Mesiánica, Iglesia de la Biblia Abierta, Nueva Jerusalén, Visión Mundial, Misioneros evangélicos, Movimientos evangélicos, así como todas las agrupaciones consideradas evangélicas pero insuficientemente especificadas (2007: 92). En cuanto a su distribución espacial, están presentes en todo el territorio nacional, en pequeñas proporciones. Resalta su presencia en ciudades fronterizas como Tijuana, Ciudad Juárez o Mexicali.

En el censo del año 2000 se identifica como una minoría la religión judaica o judaísmo, religión de los judíos, hoy el Pueblo de Israel. De acuerdo con L. Hamui, la comunidad judía en el México moderno tiene alrededor de cien años. Llegaron con las migraciones sobre todo en las tres primeras décadas del siglo XX. No practican proselitismo. El censo del 2000 la cuantifica en 45 260 personas, constituyen el 0.05% de la población total del país, y ocupa un 0.4% dentro de las minorías religiosas no católicas. El nivel socioeconómico de sus miembros pertenece a clases media alta y alta. Sus ocupaciones se ubican en la industria, el comercio y en las profesiones. La mayoría forma parte de la clase empresarial mexicana. Sus niveles educativos son muy altos. Han construido 26 sinagogas en el país y escuelas afiliadas a la Secretaría de Educación Pública en México. Cultivan su identidad judía, pero también el nacionalismo mexicano, pues sus hijos han nacido y viven en este país. La mayoría vive en la zona metropolitana de la Ciudad de México y una minoría judía se ubica en Jalisco,

Monterrey, Puebla, Morelos. Hay pocos judíos radicando en Quintana Roo, Xalapa y el Puerto de Veracruz y Baja California (cf. L. Hamui, 2007: 106, 107, 108).

En México hay una reducida presencia de budismo de 5,346 personas, ubicadas en Distrito Federal y la zona centro y occidente del país, sobre todo en ciudades de gran población (C. Gutiérrez, 2007: 111). Esta misma autora menciona una población islámica en México, la cual asciende a 1,317 personas ubicadas en ciudades de más de 100 000 habitantes como el Distrito Federal y el Estado de México; esta población religiosa tiene altos niveles de alfabetismo, y más de la mitad tiene educación superior. El 5.8% de ellos habla una lengua indígena, la más importante es el tzotzil. Tienen misiones en Los Altos de Chiapas (Schenerock, 2004 y Morquecho, 2004, citados por C. Gutiérrez, 2007: 112,113).

Algunas conclusiones sobre el cambio religioso en México, a partir de la información censal del año 2000, serían:

El catolicismo sigue siendo a nivel nacional la fuerza religiosa mayoritaria. A partir de 1950 ha iniciado un descenso de la población católica, un incremento de la población no creyente y una diversificación e incremento de población creyente . Hay una tendencia regional a la disminución de población católica en los estados del Sur del país caracterizados por una gran marginalidad, y en las periferias de las grandes ciudades, así como en los estados fronterizos del Norte. La región centro-occidente constituye un núcleo duro del catolicismo en México.

La población religiosa de Testigos de Jehová está presente en el 90% de los municipios del país. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) concentra sus adeptos en ciudades de tamaño medio y grande, con preferencia en la frontera con Estados Unidos, y su feligresía goza de mejor posición económica y mejores niveles educativos que el resto de las minorías cristianas (De la

Torre y Gutiérrez, 2007: 328). El principal protagonista del cambio religioso lo constituyen las iglesias evangélicas pentecostales, con base en el incremento acelerado de su población. Sin embargo, señalan De la Torre y Gutiérrez, su dinámica sectaria basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones, las convierten en un objeto difícil de aprehender (: 328). Esto constituye un reto para los sociólogos de la religión al intentar acceder a su estudio, pues se requiere afinar los marcos de identificación religiosa.

A diferencia de otros países como Brasil, donde las iglesias han instrumentalizado su proselitismo a través de los medios electrónicos, en México existen restricciones legales para que las asociaciones religiosas accedan a los medios de comunicación electrónica. Y esto no favorece su crecimiento. Sin embargo, como señalan De la Torre y Gutiérrez: “Estas iglesias están comprando tiempo de transmisión en los canales de paga de la televisión por cable, por lo que en un futuro habrá que estar atentos a su desarrollo” (: 329). No obstante, debemos recordar que sólo una clase socioeconómica media y alta tiene acceso a este tipo de medios privados, pues la gran mayoría de la población no puede pagarlos.

Otro aspecto a considerar sobre el impacto de nuevas religiones en México es que ofrecen la reconstrucción de nuevas redes sociales de apoyo y solidaridad. A las mujeres estas conversiones les permiten ventajas como por ejemplo, la posibilidad de liderazgo ritual, la prohibición familiar de ingerir alcohol, la prohibición de la bigamia, el acceso a servicios, bienes y redes de ayuda para la sobrevivencia de la familia, y apoyo espiritual ante situaciones nuevas, como las adicciones. Las mujeres han llevado el mensaje de minorías religiosas al conjunto familiar.

El indígena ha sido un sector tradicionalmente desatendido que muestra tendencia a cambio religioso en algunos lugares que hemos mencionado. Y a través de

sus fiestas religiosas ha resguardado la riqueza de la memoria indígena en un sincretismo popular, como una forma de resistencia cultural.

En Latinoamérica la urbanización ha sido sinónimo de ingreso a condiciones de modernización, sin embargo, hay desigualdad en el establecimiento de polos de desarrollo en las ciudades. Las periferias urbanas han sido lugares propicios para la nueva penetración religiosa. Se prevé que el cambio religioso en México mantendrá la tendencia a la diversidad o pluralidad en el futuro.

Nos hemos extendido en esta última parte por la importancia cultural que representa la emergencia de estos movimientos religiosos, y porque constituyen una ruptura a la predominante visión católica en el país. Esta transformación ha resultado impactante para los estudiosos del campo de la sociología de la religión y de la antropología de la religión. También hemos mencionado algunos cambios que la Iglesia católica ha introducido para “competir” en el mercado simbólico, aunque se requieren más esfuerzos para atender las necesidades de la población. A continuación presentaremos algunos rasgos de la secularización interna en México.

4.3.2 Indicadores de secularización interna

De acuerdo con J. González-Carvajal la secularización mental puede ser menor que la político-jurídica (laicidad), pues los esquemas mentales y las normas interiorizadas suelen ser más resistentes al cambio que las instituciones (2003: 50). Hemos estudiado en este trabajo el fenómeno de laicización precisamente desde el punto de vista de su instauración político-jurídica. Sin embargo, hay indicios empíricos de que ha afectado también el nivel de la conciencia, de la interiorización que los mexicanos han tenido de la misma. A continuación revisaremos algunos informes basados en encuestas.

Percepción ciudadana de la laicidad. Algunos estudios de opinión manifiestan la aceptación subjetiva que ciertos sectores sociales tienen de la laicidad. R. Blancarte identifica un rechazo por una mayoría católica de la participación política de su Iglesia, lo que interpreta como una separación de los asuntos religiosos respecto de los políticos a nivel de la conciencia individual. Los creyentes católicos han llegado a considerar que ciertos aspectos no conciernen a la institución religiosa. El nivel de aceptación de la participación política de la Iglesia es variable, según la zona del país. La zona centro de México es la que más se opone a la participación política de la Iglesia. En el Norte del país se acepta más esta participación (1992: 168, 170). J. Legorreta se cuestiona por los sectores en los que ha arraigado subjetivamente la laicización. Encuentra en sus indagaciones que una mayor escolaridad, ingreso, juventud y residencia en medios urbanos se correlaciona con una cosmovisión secularizada y una mayor aceptación de la laicidad. Este autor nos alerta sobre la ambigüedad de la noción de “política” cuando se indaga sobre la percepción de la población respecto a la separación entre iglesias y política. Un primer significado de tal noción se puede entender como la lucha por el poder como lo hacen los partidos políticos. Un segundo sentido de “política” puede contemplar la búsqueda del bien común, la solidaridad, la asistencia a los pobres, la promoción de los derechos humanos. En esta segunda acepción, la población considera no sólo aceptable, sino necesario que las iglesias participen en la colectividad (2003: 82, 62). Un estudio referido de E. Luengo titulado *La religión y los jóvenes en México* (1993) y aplicado en las ciudades de Puebla, León, Torreón y Ciudad de México a estudiantes universitarios, se constató una aceptación de los ámbitos religiosos entre el 87% y el 97% en cuanto a la ayuda espiritual a las necesidades del individuo por parte de las religiones. Sin embargo, en cuanto a la ayuda en problemas sociales y políticos, la aceptación de la ayuda de las religiones se redujo a un promedio de 28% (citado por

J. Legorreta, 2003: 59). En una encuesta del año 2000 de A. Cruz y L. Juárez, el 78% de los entrevistados respaldaba la separación de los asuntos religiosos de las cuestiones de la política, y un 71% veía mal que la Iglesia⁹⁶ participara en política (citados por Legorreta, 2003: 62).

J. Legorreta aplicó encuestas a miembros de tres centros de Comunidades Eclesiales de Base en el Distrito Federal en el año de 1995. Al preguntar “¿Estarías a favor de un partido político católico?”, las respuestas en cada Centro fueron las siguientes: Cerro del Judío, contestó “No” en un 34%. Centro Santo Domingo, contestó “No” en un 79%, y Centro San Antonio contestó “No” en un 61%. (: 61). En promedio encontramos un mayoritario rechazo de los encuestados a la existencia de un partido católico. Es interesante destacar que se trata de individuos pertenecientes a un “movimiento de Iglesia”, económicamente pobres, muchos de ellos amas de casa y con escolaridad que no sobrepasa la primaria. Esto permitiría suponer que tales individuos y sectores de la sociedad mexicana han introyectado y asumido la laicización, la cual no permanecería tan sólo en el plano jurídico e institucional, sino también en el nivel de la subjetividad de las personas, muchas de ellas creyentes.

En mayo de 1990 un periódico mexicano a nivel nacional titulado *Excélsior* preguntó “La ley mexicana no permite que los sacerdotes ocupen puestos públicos. ¿Usted qué opina?”. Un 72.4% opinó que no debían poder ocuparlos y un 19.1% consideró que sí debían hacerlo (citado por R. Blancarte, 1992: 168). A partir de esta información podemos pensar en una aceptación de la separación de la Iglesia de las cuestiones políticas en el nivel de la conciencia individual de los entrevistados. Sin embargo, consideramos que no podemos establecer generalizaciones, pues hemos advertido que el conocimiento de las mentalidades es un trabajo muy complejo que

⁹⁶ Cuando empleamos la palabra “Iglesia” nos referimos a la Iglesia mayoritaria en México hasta el momento presente, la Católica romana.

desborda esta investigación. Tan sólo podemos bordear algunos aspectos relacionados con la secularización interna. Hemos seleccionado otras categorías vinculadas con la secularización interna y nos hemos apoyado en la última Encuesta Mundial de Valores.

Consideramos el estudio de las mentalidades, la cotidianidad y los valores de un pueblo como un fenómeno complejo, el cual tendría que abordarse desde varias disciplinas, para profundizar en su conocimiento. Sobrepasa los objetivos de esta investigación un abordaje a profundidad. Sin embargo, aspiramos a un bosquejo o a un apunte, apoyándonos en diversos estudios empíricos sobre la cuestión, tales como encuestas realizadas en México —que por cierto son escasas en cuanto a la secularización interna. También nos apoyamos en los resultados sobre México de la Encuesta Mundial de Valores para comprender los cambios vinculados a los valores religiosos en la sociedad mexicana.

La influencia del catolicismo en México aún es relevante y mayoritaria a nivel nacional. Hay una gran variedad de situaciones, lo cual nos haría difícil hablar de modernidad en muchos ambientes rurales y campesinos, o en grupos indígenas. Apenas si podría hablarse de secularización en tales lugares. En los ámbitos urbanos, es diferente. Comienza a manifestarse una fractura, un debilitamiento en las creencias y prácticas religiosas tradicionales en ciertos sectores de la población, un alejamiento de los creyentes en relación con las normas doctrinales eclesiales. Así, aunque el 87.9% de la población declaró ser católica en el censo del año 2000, sólo el 46% afirmó asistir regularmente a las iglesias. Podríamos pensar en un sector de católicos que creen sin participar en algunas prácticas religiosas como la mencionada. No hay mucha información al respecto. Los documentos de INEGI señalan que el análisis censal de la población según la religión que profesa, es poco conocido. Un tipo de usuario al que se dirigen los documentos es a académicos para que accedan a la información e

investiguen a fin de profundizar en el conocimiento del tema. El objetivo buscado sería el de contribuir al respeto, entendimiento y tolerancia entre las distintas religiones en el país.

En México las variaciones socioeconómicas relacionadas con la modernización, han producido entornos o contextos, que han influido en nuevas formas de socialización de las nuevas generaciones. La extensión de la educación obligatoria del nivel primaria a la secundaria, y en el año 2010, al bachillerato, ha incrementado las expectativas de enseñanza superior y de profesiones liberales, estimuladas por la movilidad social. La edad, la posibilidad de elegir nuevos estilos de vida con orientación hacia lo moderno, por la ocupación y residencia en espacios urbanos, constituyen elementos que han fomentado el cambio social. J. Flores nos habla de un cambio en el énfasis de los valores de la autoridad, la obediencia, la resignación sumisa, la dependencia, características de sociedades tradicionales y agrarias, hacia los valores de la afirmación individualista, de una valoración creciente de la autonomía, y la independencia. En este cambio se acentúa la igualdad más que las jerarquías (2003: 149). A partir de los años sesenta y setenta, se empezaron a manifestar en México tales orientaciones, lo cual coincide con cambios mundiales en este mismo período. Se ha presentado el “debilitamiento” en la conciencia de las normas codificadas en la tradición religiosa, por ello puede hablarse de una secularización interna. Con la crisis de la autoridad por la exaltación de la autonomía del individuo, y en un contexto anterior de monopolio de cosmovisión católica, la secularización supondrá un rechazo al dominio eclesiástico sobre las conciencias, sobre todo en las nuevas generaciones. A continuación revisaremos algunos informes basados en encuestas.

Otros indicadores de secularización interna. El proyecto Encuesta de Valores iniciado en el año 1981 en 24 países, ha permitido coleccionar información sobre valores

culturales. En el año 1990 se aplicó a 43 sociedades; en 1995, en 62 países. Y en el año 2000 se expandió hasta cubrir 80 países. Tiene una cobertura del 85% de la población mundial, e incluye desde los países ricos hasta algunos de los más pobres. J. Díez-Medrano considera que este proyecto constituye el esfuerzo más amplio para obtener este tipo de información (2004: 395). La encuesta examina sociedades que fueron históricamente configuradas por una amplia variedad de religiones y tradiciones culturales. La serie de datos sobre valores culturales de todo el mundo constituye un material valioso para los estudios de las ciencias sociales en un contexto global. Hemos seleccionado algunos tópicos relacionados con la religión en México, y en algunos casos hemos establecido comparaciones con la situación en otros países.

La muestra de personas entrevistadas en México fueron 1535 (47.5% varones y 52.5% mujeres). El 33.4% se ubicaron en un rango de edad entre 15 a 29 años. El 42.4% entre 30 a 49 años. Y el 24.2% de más de 50 años.

La encuesta consideró cuestiones de creencia en Dios, pertenencia a alguna religión, confianza en la Iglesia, acciones de oración, frecuencia con que se utilizan los servicios religiosos, el tipo de servicios que requiere, creencias generales sobre el alma, el infierno, el Cielo, opinión sobre el matrimonio, realización de la mujer, respeto a los padres, funciones políticas de líderes religiosos; y justificación de conductas homosexuales, eutanasia, divorcio, suicidio, y aborto. Las respuestas nos sugieren si ocurre cierto nivel de secularización en México en relación con estos temas. Los iremos relatando a continuación.

Líderes religiosos e influencia en el voto. En la Encuesta de Valores 2000, al preguntar a los entrevistados si estaban de acuerdo en que los líderes religiosos no deberían influir en el voto, un 65% respondió estar de acuerdo. Comparativamente otros países estuvieron de acuerdo en distinta proporción. Así, Finlandia en un 68%, España

estuvo de acuerdo en un 69%, Alemania en un 75%, Canadá en un 77%, Italia en un 79%, Polonia en un 86%, Francia en un 86%. Nombramos porcentajes de algunos países donde mayoritariamente se rechaza tal influencia. Destaca que Polonia, es un país fuertemente católico y tiene un alto porcentaje de rechazo. En el caso de México el porcentaje, aunque menor, concuerda con el laicismo asimilado entre la ciudadanía y que hemos narrado previamente.

Significado y propósito de la vida. El 42% de los mexicanos respondieron pensar a menudo en este tópico, y el 30%, dijo pensarlo a veces. A nivel mundial, el 48% de la gente afirmó pensar a menudo en el significado y propósito de la vida, mientras el 36% sostuvo que a veces lo hace. Podemos considerar que es un pensamiento recurrente en la población tanto mundial como en la mexicana. Esta pregunta apunta a cuestiones de la totalidad de la vida, y es consistente con la aspiración o deseo humano del que algunos filósofos han hablado a lo largo de la historia.

Religiosidad y creencia en Dios. A la pregunta de si cree en Dios, el 98% de los mexicanos entrevistados respondió afirmativamente. Comparativamente, en esa misma encuesta, en Francia el porcentaje fue de 62%, en Alemania, 65%, Gran Bretaña, 78%, España 85%, Irlanda, 96%, Polonia, 97%. Podemos apuntar una alta creencia en Dios en México, muy cercana a países considerados muy creyentes como Irlanda y Polonia. Cuando se preguntó sobre su religiosidad, con independencia de si asiste o no a una iglesia, los porcentajes disminuyeron. Por ejemplo, en México 77%, en Irlanda 74%, en Polonia 94%, en España 61%. Si la religiosidad se vincula a prácticas religiosas, encontramos un descenso en la misma; en algunos casos, ligero como en Polonia y España, y en otros, un descenso mayor como en México e Irlanda. Sin embargo, cuando se indagó sobre la importancia de Dios en la propia vida, el 94% de los encuestados afirmó que Dios es muy importante; comparativamente, en esta cuestión los

norteamericanos contestaron en un 83%; Polonia, un 82%; Irlanda, un 66%; España, 46% y Alemania, 39%. Los mexicanos afirmaron encontrar confort y fuerza en la religión en un 89% de los casos encuestados. Algunos países con altos porcentajes que encuentran confort y fuerza en la religión, son: Egipto e Indonesia, 100%; Nigeria, 98%; Colombia, 91%; Brasil, 89%; Estados Unidos y Portugal, 80%; Chile, 75%. Y otros porcentajes obtenidos son: Irlanda, 75%; Ucrania, 65%; Suiza, 55%; España, 54%; Francia, 35%; Dinamarca, 33%.

Pertenencia a alguna denominación. En México el 80% respondió pertenecer a una religión (como denominación). Y el 19% respondió no pertenecer. Al indagar sobre su pertenencia, el 74% respondió que pertenecen a la católica romana: el 19% dijo no pertenecer como miembro. El 4.8% dijo pertenecer a religión protestante y evangélica.

Momentos de oración. El 87% de los encuestados en México afirmó tener momentos de oración. Un 49% afirmó hacer oración cada día, y un 13% afirmó no hacer nunca oración. En un 42% los entrevistados respondieron asistir a los servicios religiosos una vez a la semana, y fue el porcentaje mayor entre otras opciones. Al preguntar si hacían oración fuera del templo, el 66% de los mexicanos respondieron afirmativamente. En términos comparativos Turkía lo afirmó en un 82%, el 68% de los encuestados de Polonia también lo afirmaron. Estados Unidos lo afirmó en un 71%, Italia en un 55%, España en un 33%.

Confianza en la iglesia. El 54% de los mexicanos encuestados afirmaron tener mucha confianza en la iglesia: el 26%, dijeron “bastante” y el 13 % aseveró, “no mucha confianza”. Si sumamos los dos primeros rubros, podemos afirmar que la confianza es alta, se ubica en confianza por encima de la Policía, las Fuerzas Armadas, el Parlamento, o los Partidos Políticos. Los servicios más utilizados de las iglesias son los vinculados a la muerte, al nacimiento y a las bodas. La mayoría de los entrevistados, en

un 83%, consideró que las iglesias dan respuestas adecuadas a las necesidades de la gente. Un 74% afirmó que dan respuestas a problemas de la vida familiar. Y un 73% sostuvo que dan respuestas adecuadas a problemas morales. En relación con la muerte, los porcentajes de personas que afirmaron la importancia de los servicios religiosos son muy altos en países incluso muy secularizados. Así, en Francia se registró un 73%; Alemania y Bélgica, 74%; Suiza, 78%; Gran Bretaña, 79%; Dinamarca y España, 80%; Austria, 85%. Esto se vincula con la idea de que mientras exista la muerte, existirá la religión.

Matrimonio y familia. Al indagar si consideraban que el matrimonio es una institución fuera de moda, el 76% de los mexicanos manifestaron estar en desacuerdo, y el 20% estuvo de acuerdo. En este último dato se podría percibir un indicio de secularización, pues el matrimonio constituye una parte básica de las sociedades tradicionales. Dentro de este campo semántico se indagó acerca de si es necesario que la mujer tenga hijos para estar realizada. El 42.5% respondió que sí necesita hijos. Y el 51% respondió que no es necesario. Este es un dato interesante en cuanto que la mayoría de encuestados se aparta de una idea de la mujer dentro de una sociedad tradicional y religiosa. En este mismo rubro se pudiera ubicar la pregunta sobre la obediencia a los padres por parte de sus hijos. El 89% de los mexicanos encuestados consideraron que se debe respeto a los padres con independencia de sus fallas. Mientras apenas el 9.6% consideró que se debe respeto a los padres que se lo han ganado, o lo merecen. En esta última cuestión, la respuesta mayoritaria también está muy vinculada con las enseñanzas religiosas. En cuanto al número deseable de hijos en la familia, el porcentaje mayor, 40% eligió la opción de 2 niños. Y un 32% eligió la opción de un niño. Si consideramos que en las décadas anteriores no muy remotas, las mujeres mexicanas tenían en promedio más de seis hijos, en la Encuesta 2000, encontramos un

cambio importante que sólo podría realizarse con planificación familiar. Recordemos que los anticonceptivos se difundieron en los años sesenta, constituyendo un factor rechazado por la Iglesia católica. Esta preferencia mencionada sobre el número deseable de hijos, podría interpretarse como un indicador de secularización.

Creencias en la vida después de la muerte, el alma, el infierno, el Cielo. El 76% de los mexicanos contestó creer en la vida después de la muerte. Porcentajes cercanos se obtuvieron en Italia, 73%, Irlanda, 79%. Polonia, 80%. Estados Unidos, 81%, España, 53%, Alemania, 39%, Dinamarca, 38%. En cuanto al alma, el 91% de los mexicanos, creyeron en su existencia. En el infierno, creen en él un 70.5%. En este rubro Estados Unidos tuvo un porcentaje de 96% En el infierno, España cree en un 37%; Holanda en un 14%..En el Cielo, un 85%. Los mexicanos creen más en el Cielo que en el infierno. En términos comparativos, el porcentaje de creencia en el Cielo en Polonia es del 80%; en España, 51%; en Alemania, 31%; en Dinamarca, 18%. Las diferencias culturales resultan evidentes a través de estos indicadores.

Justificación del aborto, eutanasia, suicidio, homosexualidad. Las respuestas mexicanas ante estos rubros son consistentes con las creencias religiosas de la población. En la Encuesta de Valores 2000, el 79% de los encuestados respondió que el suicidio nunca está justificado. Respecto de la eutanasia, el 53% de las respuestas señalan que nunca está justificada. El 67% respondió que nunca está justificado el aborto. Sobre la homosexualidad, el mayor porcentaje señaló que nunca está justificada. En estos rubros, no hay gran distanciamiento de las posiciones religiosas tradicionales, es decir, consideramos que hay escasa secularización.

Con los indicadores mencionados podemos considerar la complejidad de la información proporcionada, y la cautela para emitir un juicio general. Hemos advertido en algunos indicadores, cierta secularización en el nivel de los valores y de las

creencias. En otros rubros, el control religioso permanece. A continuación focalizaremos una escala micro a través de un estudio de caso en un bachillerato: el Colegio Preparatorio de Xalapa en el Estado de Veracruz, México. Tal estudio lo hemos realizado aplicando algunas preguntas vinculadas con el tema de religión, siguiendo en parte el formato de la Encuesta Mundial de Valores.

4.3.3 Estudio de caso. Colegio Preparatorio de Xalapa

Hemos realizado el estudio de valores religiosos con tres grupos-aula de adolescentes en el nivel bachillerato, con el propósito de conocer sus creencias y pensamientos en materia religiosa. Expondremos el estudio en dos apartados. En primer término contextualizaremos la situación en que se ubica la ciudad de Xalapa, dentro del Estado de Veracruz⁹⁷, México. Posteriormente presentaremos la manera en que se aplicó la encuesta a estudiantes de bachillerato y los resultados obtenidos.

Estado de Veracruz. Contextualización. H. Rodríguez Herrero presenta un panorama de la situación de los jóvenes veracruzanos, apoyándose en parte en la Encuesta Nacional de Juventud 2000 (cf.: 2003). Nos describe un proceso de cambio social en el estado en las últimas décadas. De haber sido una entidad con múltiples oportunidades de ocupación e inserción social, en los últimos años ofrece cada vez más restricciones para encontrar un empleo productivo, y por tanto para absorber su creciente población juvenil. Debido a esto se ha formado un flujo migratorio hacia la frontera norte en busca de alternativas laborales. En los años treinta y sesenta se detectaron yacimientos de pozos petroleros en Poza Rica y Coatzacoalcos; se formaron industrias petroleras que dieron lugar a emporios productivos, los cuales atrajeron

⁹⁷ México políticamente está constituido como una república federal integrada por 31 estados y un Distrito Federal. Su nombre oficial es Estados Unidos Mexicanos. Veracruz es uno de los estados y se ubica frente al Golfo de México. Su capital es la ciudad de Xalapa.

grandes masas de trabajadores jóvenes de todo el país. Además, se conformó la industria azucarera (Veracruz alberga 22 de los 66 ingenios azucareros que existen en el país). En ambas industrias participaba el gobierno. Durante los años ochenta, al abrirse la economía mexicana al comercio exterior, empezó la privatización y ajuste de las estructuras productivas existentes a esa fecha. Al disminuir la participación estatal, hubo severos ajustes laborales con el resultado de la pérdida de miles de empleos en la industria manufactura, textil, etcétera. Durante los años noventa se dificultó aún más la inserción laboral en el espacio industrial, esto y la caída de los precios de los productos agropecuarios explican en parte los flujos de migración hacia los Estados Unidos. En la montañosa zona centro, se desarrolló desde finales del siglo XIX la industria textil. Al norte se construyó una zona industrial petrolera (Poza Rica), y al sur una zona industrial productora de insumos para la industria petrolera (Puerto de Veracruz, Coatzacoalcos y Minatitlán). Xalapa prosperó como zona de gestión y de servicios, y llegó a ser capital, sede del poder político estatal. En los años setenta mejoraron las condiciones de vida, de salud y educación. Hubo movilidad social ascendente. Se formó una capa social media compuesta de profesionistas, técnicos y oficinistas. Las mujeres se incorporaron al mundo laboral en la década de los años ochenta. Los empleos se volvieron precarios y aumentó el comercio informal. Los años noventa, señala H. Rodríguez, son de fragmentación de los mercados de trabajo y depauperación. En los años noventa cerca de medio millón de personas abandonaron este territorio. De 1985 a 1993, en Veracruz hubo una caída del Producto Interno Bruto con una tasa de crecimiento negativa de -6.5% (: 12, 16)). Ello en parte por la caída del empleo en el sector primario y secundario. En la actualidad, más del 50% de su población se halla habitando en localidades rurales y su población urbana se distribuye en siete ciudades medias

Debido a la migración de los varones, las mujeres incrementaron su participación en el sector agrícola. La situación de los jóvenes es poco alentadora. Un porcentaje elevado recibe menos de un salario mínimo⁹⁸. La deserción escolar es alta sobre todo a causa los factores económicos. Debido a esto, se origina la necesidad de trabajar en los jóvenes de estratos económicos bajos. De acuerdo con este autor, la mayor parte de este grupo de jóvenes (43.4%) abandona los estudios entre los 15 y los 19 años, y sólo un 11% sigue estudiando más allá de los 20 años (2003: 24). En este sentido, la educación constituye un campo donde la estratificación social refuerza los mecanismos de reproducción de la desigualdad. Tienen escasa participación política, y en la encuesta nacional manifestaron haber participado en organizaciones deportivas, estudiantiles y religiosas. Los jóvenes de estratos medios y bajos aspiran a contar con un empleo y casarse. Los jóvenes de estratos altos manifiestan más importancia por tener un negocio y una casa propia. La mayoría de los jóvenes perciben las opciones de bienestar y de consumo como distintas en relación al horizonte de oportunidades que enfrentaron sus padres.

En el Estado de Veracruz el sistema de educación pública es la principal institución proveedora de servicios escolares accesible a la mayor parte de la juventud. Xalapa, su capital, en la actualidad, es una ciudad estudiantil, pues se ubican ahí Facultades e Institutos de Investigación de la principal Universidad pública del Estado. Presentaremos algunos datos cuantitativos demográficos sobre el Estado de Veracruz y su capital para conformar un contexto donde ubicar el estudio de caso.

De acuerdo con los datos preliminares del Censo de Población y Vivienda 2010, (cf. INEGI, 2010:12, 217, 219), la población actual del país es de 112.3 millones de

⁹⁸ El salario diario mínimo oficial a partir del 2011 en México es en promedio de 58.2 pesos mexicanos. Aproximadamente equivale en enero de 2011 a 3.4 euros al día.

personas. Y la del Estado de Veracruz es de 7.6 millones. Xalapa tiene 457 000 habitantes.

El promedio general de vida en este estado es de 74.3 años hasta el año 2000. De acuerdo con la última información oficial completa, la del Censo 2000, cuando la población en el estado era de 6.1 millones de habitantes, la población católica era de 5.07 millones (INEGI, 2001: 329).

Con base en el documento mencionado (Censo 2000) y la información más reciente (Censo 2010), hemos elaborado el siguiente cuadro porcentual comparativo de la población de 5 años y más del Estado de Veracruz, por religión:

Religión	Porcentaje % 2000	Porcentaje % 2010
Católica	83	78.7
Protestantes y evangélicas	6.9	9.2
Bíblicas no evangélicas	3.3	3.4
Otras religiones	0.2	0.0
Sin religión	5.9	6.5
No especificado	0.8	2.1

Dentro del rubro “Protestantes y evangélicas”, se encuentran las Históricas, las Pentecostales y Neopentecostales, Luz del Mundo y Otras Evangélicas. El mayor porcentaje de ellas lo tienen las religiones Pentecostales y Neopentecostales con 59%. Le sigue con 33% Otras Evangélicas. Después las Históricas y por último Luz del Mundo. Dentro de las religiones Bíblicas no evangélicas, más del 50% lo tienen los Testigos de Jehová, después los Adventistas y por último, los Mormones. En el Estado de Veracruz, las personas que declararon “Sin religión” tienen una menor proporción que las religiones Protestantes, y esta es una diferencia con los resultados nacionales.

Con datos del *XII Censo General de Población y Vivienda 2000; Tabulados Básicos Veracruz-Llave* (2000: 1583), y la información publicada del Censo 2010, hemos elaborado el siguiente cuadro sobre porcentajes de población de 5 años y más por religión en el año 2000 y 2010, para la ciudad de Xalapa:

Población: 349 823 habitantes (2000) 457 928 habitantes (2010)

Religión	Porcentaje % 2000	Porcentaje % 2010
Católica	88.4	80.4
Protestantes y evangélicas	5.1	6.6
Bíblicas no evangélicas	2.1	2.2
Otras religiones	0.2	0.0001
Sin religión	3.5	5.2
No especificado	0.5	5.5

En el Municipio de Xalapa, el porcentaje de población católica ha sido más elevado que el porcentaje nacional (87.9%), y que el porcentaje estatal (83%) en 2000. En cambio, los resultados para la década del 2010 cambian. El porcentaje nacional es de 82.1% para los creyentes católicos y el porcentaje estatal es de 78.7%. El porcentaje de católicos del Municipio de Xalapa es de 80.4%. Superior, pues, al porcentaje estatal (78.7%), pero es inferior al porcentaje nacional (82.75). En el Municipio de Xalapa hubo un aumento del 1.5% en el rubro Protestantes y evangélicas, una disminución del 8% en el catolicismo: En una década hubo un aumento de 1.7% en las respuestas “Sin religión”. En el año 2000 fue menor el porcentaje de creyentes protestantes evangélicos y no evangélicos. Asimismo, en ese período fue menor el porcentaje de personas que declararon “Sin religión” respecto del mismo dato nacional, y también respecto del estatal, por lo que podemos afirmar un predominio católico fuerte en el 2000. En el 2010 el catolicismo sigue siendo preferido, pero ha tenido lugar una disminución en las preferencias respecto de la década pasada. Una diferencia local respecto de la estatal, es

el predominio dentro de las religiones Protestantes y evangélicas, de “Otras evangélicas” con el 58% de predominio, mientras que en el nivel estatal lo tenían los Protestantes y evangélicos, en la década del 2000. Otras diferencias en las distintas escalas dentro de la década del 2000, ocurrió en las religiones Bíblicas no evangélicas, pues tuvo un predominio en Xalapa en los Testigos de Jehová, con un 73% y la misma religión tenía el predominio estatal pero con un 51%. El proselitismo ha continuado durante los últimos años, así que resultará importante conocer la evolución en la última década, cuando se publiquen los resultados completos del Censo 2010. A continuación presentaremos una semblanza del Colegio Preparatorio de Xalapa, lugar donde aplicamos la Encuesta sobre valores religiosos.

Historia del Colegio Preparatorio

Cada pueblo ha realizado acciones tendientes a instruir y educar a su juventud en centros destinados a ello. Desde la antigüedad, las sociedades prehispánicas buscaron integrar a sus educandos a la comunidad, y dispusieron planteles educativos para tal efecto. Con la Conquista y Colonia, los españoles diseñaron la construcción de numerosos conventos e iglesias en las principales ciudades de la Nueva España, que serían utilizadas para dar a conocer la religión cristiana, y para difundir la cultura occidental. Grupos misioneros franciscanos, dominicos y agustinos, llegaron a América para tal efecto. A. Domínguez Morales refiere la construcción en la ciudad de Xalapa del Convento de San Francisco, en el año de 1534. Desde ahí salían misioneros a convertir a la nueva religión a pobladores indígenas de los lugares aledaños a la ciudad, tales como Coatepec, Teocelo, Jilotepec, Tlacolulan y Miahuatlán. Este autor señala que un terremoto en 1546 destruyó gran parte del edificio, y los gobiernos españoles en México ordenaron su reconstrucción en 1555. Una vez lograda la evangelización, el convento fue abandonado por los frailes (cf. 1987: 3).

Tres siglos después, en 1843, una parte del convento fue ocupada para instalar ahí el Colegio Departamental de Xalapa. Cubrió la necesidad de contar con un centro educativo estatal para satisfacer la demanda educativa de la juventud de la entidad, sin tener que emigrar a la Ciudad de México. Un alto funcionario estatal, y hombre de gran cultura, Antonio M^a. De Rivera decidió realizar su proyecto de establecer un Colegio de educación secundaria. Desde su origen y durante muchos años, el colegio se orientó con una ideología conservadora. A. Domínguez indica que se inauguró el 16 de septiembre de 1843, y se ubicó en el centro de la ciudad, en las instalaciones del Convento de San Francisco. Con la invasión de las fuerzas norteamericanas se ocupó la ciudad de Xalapa en 1847, y los invasores tomaron como cuartel el convento, desalojando al colegio del edificio. El rector del colegio, Antonio M^a. De Rivera lo trasladó a otro domicilio (el actual), y a lo largo de los años se modificó su estructura (: 4,6). En 1915 pasó a denominarse Escuela Secundaria y de Bachilleres. En 1956 se separaron los niveles secundario y preparatorio. El primer nivel —el de secundaria—, ocupó un nuevo espacio en otra parte de la ciudad.

Hubo un litigio por la propiedad, y el Presidente Benito Juárez, mediante acuerdo, otorgó el local al Gobierno estatal, quien lo cedió de manera definitiva al Colegio Preparatorio en 1853.

El Colegio cuenta con un salón de actos artísticamente decorado, estilo Luis XIV. El artista Carlos Steiner elaboró el proyecto. Dispone de un espacioso salón para la biblioteca, hoy catalogada como Biblioteca Histórica por contar con un acervo de gran valor cultural.

Debido a la gran demanda como institución educativa, en 1942 el gobernador estatal Jorge Cerdán, autorizó la construcción de un tercer piso, en el cual hay un pequeño museo de ciencias naturales. Las materias que se impartían eran Amena

Literatura, Teología, Historia Sagrada, Moral, e Historia Profana (:52). A los profesores se les requería buena conducta, buenas costumbres, y preparación profesional para impartir la cátedra.

Actualmente se siguen realizando conferencias, conciertos de música popular y clásica, exposiciones y actos literarios. La escuela ha obtenido a lo largo de los años prestigio y renombre académico. Entre sus exalumnos distinguidos hay literatos, rectores de universidad, gobernadores y magistrados del Tribunal Supremo, así como profesionistas liberales. El Colegio Preparatorio sigue teniendo gran demanda, sin embargo, las evaluaciones académicas ya no le otorgan el primer nivel de rendimiento estatal (de comunidad), aunque en los niveles de admisión de los alumnos a la universidad, están arriba del 90%. A continuación exponremos el estudio realizado.

Reporte y análisis del estudio de caso

La encuesta se aplicó durante el mes de diciembre de 2009, a tres grupos del Colegio Preparatorio de Xalapa —un total de 127 alumnos. El sistema de bachillerato es de 6 semestres. En el momento de aplicación de la encuesta, la escuela tenía 710 alumnos (de los cuales 374 son mujeres y 336, son varones). En el año 2009 egresaron 240 estudiantes del bachillerato. La mayoría continúan sus estudios. Son estudiantes de alto nivel de rendimiento académico. Generalmente proceden de familias de profesionistas, académicos, burócratas o empleados del gobierno. Sus principales antecedentes para el ingreso escolar es su alto promedio académico. El cuestionario aplicado aparece al final de este trabajo (ver anexo).

Con la encuesta aplicada no se tiene la pretensión de generalizar los resultados. Tan sólo describir los mismos. Un grupo (44 alumnos) fue de primer semestre; un segundo grupo (47 alumnos) fue de tercer semestre. Y el otro grupo (36 alumnos) fue de

quinto semestre. El cuestionario constó de 24 preguntas numeradas (ver anexo). Hemos obtenido porcentajes y elaborado gráficas, y de ellas iremos presentando descripciones, que nos permitirán hacer análisis para tener una idea acerca de los jóvenes encuestados. Lo iremos haciendo por las categorías que la misma encuesta contempla.

Edad, Género y Lugar de procedencia. La edad de los estudiantes encuestados fluctuó entre 15 y 19 años. Los porcentajes mayoritarios están entre alumnos de 15 a 17 años. Predominaron los estudiantes de 16 y 17 años. Sólo dos estudiantes tenían 19 años. El 24% eran de 16 años. El 53% eran mujeres y el 47%, varones. El 84 % eran de la ciudad de Xalapa, y el resto de lugares aledaños como: Coatepec, Banderilla, y Puerto de Veracruz, y en menor proporción (de un alumno) procedían de otras ciudades del país, o de localidades también cercanas. Participó en la encuesta un estudiante que se encontraba realizando una estancia por intercambio académico, procedente de Gante, Bélgica. Resultó interesante contrastar algunas de sus respuestas con las de sus compañeros.

Significado y propósito de la vida. El 41% afirmó pensar “a menudo” sobre el significado y propósito de la vida. El 43% respondió “algunas veces”. Dos estudiantes contestaron “nunca”, 13% respondió “rara vez”. Al sumar el pensamiento “a menudo” y “a veces” en este tema, tenemos un alto porcentaje de pensamiento sobre el significado y propósito de la vida: 84%. Esto se puede vincular, en un sentido amplio con una actitud mental religiosa al cuestionarse por la totalidad de la vida.

Creencia en una realidad trascendente, Dios, fuerzas sobrenaturales. Un 29% del total de encuestados respondió creer en fuerzas sobrenaturales expresadas en términos imprecisos de fuerza vital o sobrenatural, conciencia universal, conciencia cósmica. Y un 47.2% seleccionó “sí algo”. La suma en relación con esta creencia es de 76.2%. Este porcentaje es muy cercano al 72% que respondió creer que detrás de la

experiencia de cada día hay otro tipo de realidad más allá, que la trasciende; el 20% negó saber sobre este asunto y un 7% sostuvo no creer. El 84% afirmó creer en Dios. Cuando se les preguntó como se lo representan, el 53% respondió “como un ser personal”; como “un espíritu o fuerza vital” el 28%; un 12% respondió “no saber realmente qué pensar”. En cuanto a la pregunta sobre la importancia de Dios en su vida, en una escala del 1 al 10, el 43% respondió “Muy Importante” (que equivale a 10 en la escala); el 13.4% marcó 9 de importancia en tal escala. Y en la opción “nada importante” hubo un 7%. Si sumamos los dos niveles más altos de la escala, tenemos que un 56.4% eligió la opción de Dios como importante en su vida. A esta cuestión sobre la importancia de Dios en su vida, el joven belga encuestado respondió “cero” a pesar de que la mínima opción era 1 y correspondía a “Nada importante”. Este joven contestó “no creer en Dios”, ser un ateo convencido, no pertenecer a ninguna denominación o iglesia, y no haber recibido una educación religiosa. Al preguntar a los encuestados si se consideraban una persona religiosa, el 16.5% contestó “sí”, y un 66% contestó considerarse “una persona religiosa pero no tan apegada a las reglas”. Esto resulta significativo, pues podría entenderse como la emergencia de una incipiente conciencia crítica de la adolescencia, etapa de maduración y crecimiento, o bien como un rechazo de la inculturación religiosa.

Pertenencia a denominación, momentos de oración, asistencia a los servicios religiosos, confianza en la iglesia. En este campo semántico, hemos agrupado las respuestas que vinculan al individuo con su institución eclesial en los casos en los que exista tal vinculación. Cuando al joven se le preguntó si recibió una educación religiosa en casa, el 85% respondió afirmativamente, y el 14% negó haber tenido ese tipo de educación. Un 75% afirmó pertenecer a una denominación o iglesia, y un 20% negó pertenecer a alguna iglesia. Al inquirir por la adhesión, un 68% nombró “Iglesia católica

romana”, un 9% dijo no pertenecer, un 7% dijo pertenecer a la Iglesia cristiana. Otros afirmaron no pertenecer como miembros (9%). En cuanto a la frecuencia en asistir a la iglesia, con independencia de bodas, funerales y bautizos, el 23% afirmó asistir una vez al mes; un 20% dijo hacerlo una vez a la semana; un 10%, en Navidad; y un 14% contestó “nunca”. Si exceptuamos al 20% mencionado, podemos afirmar un alejamiento de los jóvenes respecto de las actividades eclesiales. Al preguntar si asistía a la iglesia cuando tenía 12 años, con independencia de bodas, funerales y bautizos, el 39% dijo que asistía una vez a la semana; y un 20% dijo que lo hacía una vez al mes. Es decir, cuando era niño asistía un 19% más una vez a la semana, que en la actualidad, por lo que podemos hablar de una disminución de la frecuencia de asistencia a la iglesia conforme el joven va aumentando su edad. En cuanto a si tenía momentos de oración, contemplación o meditación, un 76% respondió afirmativamente, y un 23% lo hizo en forma negativa. El porcentaje de oración es indicativo de la religiosidad en los jóvenes encuestados. También se indagó sobre la frecuencia de la oración que realizan fuera del templo, el 35% respondió que hace oración diariamente. El 16.5% contestó que sólo la realiza en momentos críticos. Un fuerte contraste se establece con la respuesta del joven belga ante la pregunta de la frecuencia en que hace oración, respondió “nunca”, y su respuesta es consistente con su afirmación como ateo convencido. Por otro lado, al preguntar a los jóvenes si encuentran consuelo y fortaleza en la religión, el 55% respondió afirmativamente, y el 28%, en forma negativa. Al preguntar si las Iglesias del país están dando respuestas adecuadas a los problemas espirituales, el 71% respondió “sí”. En cuanto a las respuestas adecuadas de las iglesias a los problemas morales y familiares, la respuesta fue en un 45% afirmativa. En cuanto a las respuestas a los problemas sociales, el 59% dijo que no da respuestas adecuadas: en el aspecto social sólo un 21% da una valoración positiva de la participación de la iglesia. No tenemos

más información, pero podríamos pensar en la concepción de los jóvenes en el sentido de que ven una carencia en la iglesia, una necesidad de tener mayor participación de la misma en las respuestas a los problemas sociales.

Ante la pregunta sobre la importancia de efectuar servicios religiosos por nacimiento, boda y muerte, un 70% de jóvenes respondieron que en primer lugar en importancia son los servicios religiosos por muerte. Un 65% respondió que por nacimiento, y un 58%, afirmó que por boda. De nuevo, a nivel nacional, estatal y local, la mayor vinculación de la religión es con la muerte.

Familia, matrimonio, padres, mujeres. Al preguntar si el matrimonio es una institución anticuada, el 66% respondió estar en desacuerdo, y el 13%, de acuerdo. Cuando se inquirió a los jóvenes por el número deseable de niños en una familia, el 58% consideró que 2 es el número ideal de niños. Y el 21% respondió que 3. Esto nos llevaría a presuponer una planificación familiar, una de las ideas modernas. Ante la cuestión si se debía amar y respetar a los padres con independencia de sus fallos, el 77% de los jóvenes respondió afirmativamente, y el 23% (entre ellos el joven belga), respondieron que debían ganarse ese respeto y amor. La respuesta mayoritaria, que valora el matrimonio, la familia y el respeto a los padres, describe una situación cercana a la fomentada por las distintas religiones tradicionales. De hecho, en las respuestas, la familia fue la institución más valorada de todas con un 86% de aceptación de su importancia.

En cuanto a la pregunta acerca de si la mujer requiere tener hijos para realizarse como tal, la respuesta sí es contrastante en relación con el predominio de algunos indicadores tradicionalistas como los mencionados anteriormente, pues el 83% consideró que no es necesario que la mujer tenga hijos para realizarse. Y un 9% contestó que sí es necesario. Esta idea también es cercana al movimiento feminista, el

cual es una corriente teórico-práctica de la posmodernidad. Y en esto los jóvenes se muestran modernos y alejados de la concepción tradicional, fomentada por la religión, la cual sostiene que la función principal de la mujer es cuidar de los hijos, del hogar, y de las personas mayores dentro de la familia. Distinguimos algunos rasgos modernos y otros tradicionales en los jóvenes encuestados.

Creencias en la vida después de la muerte, el alma, infierno, Cielo, pecado, reencarnación. Más de la mitad de los encuestados (el 55%) afirmó creer en la vida después de la muerte. Un porcentaje mayor (79%) afirmó creer que existe el alma. El 43% afirmó creer en el infierno, y el 35% negó tal creencia. Los jóvenes creen en un 62% en el Cielo. En la telepatía afirmaron creer un 26%. En la reencarnación creen un 35%, y un 40% dijo no creer en ella. El 42 % afirmó creer en los fenómenos paranormales, entre ellos, el joven belga quien además contestó creer en la telepatía. En todo lo anterior, negó creer.

Confianza en las instituciones. Se indagó por el grado de confianza hacia las instituciones más importantes. Se utilizaron las categorías de: gran confianza, mucha confianza, no mucha confianza y nada de confianza. Se presentaron las opciones de: los sindicatos, la prensa, la policía, la televisión, el gobierno, los partidos políticos, las grandes empresas, el sistema de salud, el sistema de justicia, la iglesia, el sistema educativo, las Cámaras de diputados y senadores, etcétera. La institución con valoración más alta en la primera categoría (“gran confianza”), es el Movimiento de Protección Medioambiental (22%). Le sigue la Iglesia (16.5%). En tercer lugar el Movimiento de las mujeres (12.6%), y luego el Sistema de salud (11%). Las instituciones en las que menos confían los jóvenes, pues colocaron los mayores porcentajes en la opción “para nada” en alusión a la confianza, fueron: Cámaras de diputados y senadores (54%), partidos políticos (51%), gobierno (41%), presidencia (36.4%), Policía (31%), Prensa

(28%), y gobierno local (27%). La posición de la Iglesia en comparación con otras instituciones es destacada en la confianza que genera. La crisis actual de la sociedad se refleja en la baja estima de instituciones como las mencionadas. Se evidencia la desconfianza hacia la clase política (diputados y senadores), hacia los partidos políticos, y hacia los sindicatos. En estos aspectos puede hablarse de una juventud desencantada ante la violencia, la corrupción y la impunidad. Se evidencia una aceptación de movimientos feministas y ecologistas por parte de los jóvenes.

Como señala M. Fernández del Riesgo, esto invita a pensar en las posibilidades de las instituciones religiosas para contribuir a remoralizar y concienciar a la sociedad en diálogo con otras fuerzas sociales. Tarea deseable dentro de una sociedad que gradualmente va accediendo a una modernidad secular. A continuación plantearemos cómo en una sociedad global y moderna —donde las relaciones sociales se mercantilizan cada vez más, y los impulsos solidarios se reducen— algunas religiones pueden ocupar un lugar desde el cual contribuir a la formación de una responsabilidad ante el mundo.

CAPÍTULO V. CONSIDERACIONES SOBRE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA

Aunque no pueda emitirse un juicio de largo alcance sobre los efectos de la modernidad, los cambios generados hasta ahora nos permiten representarla como un período de inflexión en el cual se da una clara conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado. Como ya hemos analizado en esta investigación, la modernidad ha sido un amplio y complejo fenómeno histórico, que se situó alrededor del siglo XVIII y su coordenada geográfica-cultural fue Europa. Le acompañó la secularización como un proceso de desintegración de las tradiciones religiosas las cuales se habían constituido como fundamento de la vida humana y social. Los diversos ámbitos de la vida se fueron independizando de la tutela que ejercía sobre ellos ejercía la religión. Durante la formación de los estados modernos y en parte por las críticas ilustradas a la religión, se inició una lucha contra esta en nombre del progreso. La tendencia en los países fue hacia la desconfesionalización del Estado y la expulsión de la religión al ámbito privado. En este proceso de separación política, con frecuencia, hubo rasgos no sólo laicos sino también laicistas. La pérdida de poder social de la jerarquía religiosa en ocasiones provocó dinámicas teocráticas. M. Ureña nos habla del siglo XIX como el del anticlericalismo, el de la institucionalización del libre pensamiento, del ataque y la pérdida de los Estados Pontificios. Las riendas de la historia se arrancaron de las manos de Dios para ponerlas en las manos del hombre ,y en la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas (1994: 138, 133). En cierto modo, sostiene J. Mardones, la pérdida de la fuerza fascinante de lo sacro debilitó la re-ligación o el vínculo con el mundo (1998: 80).

Frente a los ultraconservadores, no deberíamos decir que todo en la modernidad ha sido negativo. Las sociedades modernas trajeron niveles más altos de bienestar y

seguridad social. Disminuyeron algunos riesgos para tratar cuestiones sanitarias. La gente empezó a apoyarse menos en su fe religiosa y buscó los avances de la ciencia médica, por ejemplo; esto contribuyó a superar una parte importante del sufrimiento y la infelicidad causados por los males naturales, sobre todo en los países con amplio acceso a los beneficios sanitarios. O. González de Cardedal considera que la actitud moderna ha gestado grandes logros: como la racionalidad crítica, libertades históricas, derechos humanos, a la vez ha originado un proceso de alejamiento del cristianismo, al menos en Europa (cf. Ureña y Prades, eds., 1994: 246). La escuela de Frankfurt ha elaborado un diagnóstico de algunos problemas que la modernidad trajo, señalando cómo los productos de una razón que se consideró autónoma se tornaron en contra del hombre que los había engendrado. La autonomía del individuo y de la razón se concibió como absoluta. J. Habermas es consciente de la cara destructora de la modernidad, pero destaca la autoconciencia del sujeto y la estructura normativa que debe estar justificada desde una racionalidad universalizadora. En la lectura de R. Jiménez: “Toda normatividad reguladora debe pasar por el filtro de la deliberación racional intersubjetiva para poder alcanzar estatus de validez” (2009: 78). Para Habermas, este sería el gran logro de la modernidad, el cual interpreta como un elemento de progreso moral. Los discursos sobre la defensa de los derechos humanos, la búsqueda de democracia son otros logros de la modernidad, que debemos reconocer. Para J. Rawls, los conflictos que se presentaron en el liberalismo de la Ilustración son distintos en el liberalismo político, pues debido a los derechos y deberes que protegen la libertad religiosa, y a la idea de tolerancia, tales conflictos se mitigan o contienen dentro de una democracia constitucional (2001: 201). Esto también puede interpretarse como un logro social.

A pesar de tales logros de la modernidad, en las sociedades modernas secularizadas el pluralismo es un rasgo que ha estimulado la crisis de las convicciones personales, que antaño guiaban la conducta. La pérdida de referencias valorativas generadas por la religión, debilitó el vínculo social moderno. En sus juicios sobre la modernidad, González de Cardedal habla de momentos de ilusión, pero también de un desfondamiento teórico, ético y político, sin valores e ideales (Ureña y Prades, eds., 1994: 246). Los valores cristianos secularizados llegaron a tener una aceptación meramente cultural en distintas sociedades, pues los controles de conciencia internalizados se fueron debilitando en las sociedades seculares.

En sus planteamientos sociológicos, Habermas comprende a la sociedad como sistema y mundo de la vida. Le asignará un papel a la religión en su concepción de la sociedad. G. Amengual sintetiza estas nociones. La sociedad como sistema está orientada al éxito estratégico. En este nivel, las acciones pueden entenderse con base en una racionalidad que adecua medios a ciertos fines, como en el caso de la producción fabril. La sociedad, como mundo de la vida, está estructurada o compuesta por individuos orientados al entendimiento a través del diálogo lúcido, y que se espera fructífero. (1992: 224). El mundo de la vida lo constituye el entramado de relaciones interpersonales, intersubjetivas, establecidas por acciones comunicativas de los hablantes, para conseguir un entendimiento, un encuentro que les posibilitará realizar su capacidad para la comunidad. A través de ellas los hombres han solventado sus necesidades de sentido. Por medio de ese haz de relaciones los hombres solucionan sus problemas vitales. Los grupos familiares y la religión constituyeron este contexto que creaba comunidad para los individuos.⁹⁹

⁹⁹ Habermas reconoce que fue Husserl quien introdujo el concepto de mundo de la vida en términos de crítica de la razón. Tal concepto apunta al contexto u horizonte previo y autoevidente de la práctica cotidiana. Se obtiene por la interacción y la experiencia del mundo como fundamento de sentido. Las personas adultas se han familiarizado con esos presupuestos. Afirmar Habermas: “es un saber intuitivo

En el mundo de la vida habrá la necesidad de buscar los mejores argumentos para justificar una norma por medio de una política deliberativa. Pero, ante el giro de la realidad, muchos pensadores han reflexionado sobre la progresiva invasión de la racionalidad instrumental en los ámbitos en los que funciona la racionalidad comunicativa. Afirma R. Jiménez: “Las relaciones de mercado salen de su ámbito propio y se instalan en el de la intersubjetividad y en el de la política [...] haciéndole perder su sentido y libertad” (2009: 79). Se da una colonización generalizada de la racionalidad funcional, que invade todos los espacios de la vida social y personal. En la llamada era de la globalización, el Estado ya no preside la reproducción del orden sistémico; el organizador de la sociedad ya no es él, sino las fuerzas anónimas e “invisibles” de la economía y del mercado. La estrecha relación entre desarrollo técnico y crecimiento económico ha expandido una lógica productiva, que ha puesto en peligro la biósfera y la vida sobre el planeta. El complejo militar industrial se ha vuelto una amenaza para la paz. La investigación científica y el desarrollo tecnológico parecen haber renunciado a todo postulado moral; todo es literalmente factible, y por tanto no se puede reconocer ninguna barrera o limitación ética. En el funcionamiento sistémico el sujeto desaparece. Los medios como el dinero o el poder se han convertido en guías de la sociedad. R. Díaz-Salazar refiere a E. Mounier al afirmar que el dinero separa a los hombres, comercializa toda relación y aislándolos sobre sí mismos (1998: 375). Las relaciones personales deformadas por el economicismo destruyen la comunidad.

acerca de *cómo* arreglárselas en una situación, y de prácticas socialmente sabidas y ejercitadas” (1994: 497). Es un saber de fondo, implícito, que proporciona el sentimiento no problematizado de certeza sobre el mundo. Tales saberes intuitivamente sentidos se dan por descontado. Los humanos en relación se mueven en una tradición cultural. El niño al interactuar con las personas, “internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social [...]” (Habermas, 1994: 497). La reproducción cultural del mundo de la vida posibilita que nuevas situaciones queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes; ello, afirma: “asegura la *continuidad* de la tradición y una coherencia del saber [...]” (cf. Habermas, 1999: 200 y Habermas, 1990: 91, 94, 95, 96). Estos saberes presupuestos pueden entrar en crisis o ponerse en cuestión, ante distintas situaciones que en algunos casos manifiestan limitaciones.

La modernidad forjó un camino libre para el dominio de la economía y de la racionalidad instrumental en la configuración de un nuevo orden, que sólo sigue una lógica económica. Paradójicamente esto resultó contrario a la búsqueda de autonomía y realización de los sujetos modernos. R. Jiménez refiere a Bauman al sostener que en la época del capitalismo consumista, la gente ya no quiere hacerse cargo de las responsabilidades que implica la libertad y la autonomía, debido a los valores de productividad reinantes, al logro de cierto bienestar y al gozar de derechos que las generaciones anteriores no tuvieron (cf. 2009: 83). Los individuos se centran en sus asuntos privados, dejando al control de los expertos las cuestiones públicas. Las relaciones sociales se mercantilizan, los impulsos solidarios se reducen, y avivan los conflictos interculturales. De acuerdo con Rawls, el egotismo, como excesiva atención del propio interés sin preocuparse del de los demás, puede derivar en la exhibición de sí mismo, en la búsqueda de admiradores serviles o aun en explotación de los otros. El orgullo de creerse superior fomenta el individualismo, y la negativa a compartir porque las posesiones se interpretan como una identificación de superioridad (cf. J. Cohen y T. Nagel, 2009: 13).¹⁰⁰ El egotismo y el orgullo pueden conducir a la formación de grupos herméticos, que expresan un sentido de superioridad excluyente, como en el caso del nazismo.¹⁰¹

¹⁰⁰ Joshua Cohen y Thomas Nagel comentan en “Una Breve Exploración sobre el Significado del Pecado y la Fe: Una Interpretación basada en el Concepto de Comunidad”, la tesis de grado del joven John Rawls, quien a sus veintiún años ya perfilaba la fuerza intelectual y moral que desarrollaría en los años posteriores. Después de su muerte ocurrida en 2002, el profesor Eric Gregory del Departamento de Religión de Princeton, hizo el sorprendente descubrimiento de que tal documento estaba en depósito en la biblioteca de esa universidad. En el breve ensayo de Cohen y Nagel se anuncia al final que aparecerá el texto de la tesis referida, junto con “Sobre mi Religión”, como libro y con una introducción de Robert Merrihew Adams y será publicado por Harvard University Press.

¹⁰¹ En el mismo texto de la nota de pie anterior, se señala que Rawls no rechazó totalmente la idea de mérito, pero niega que sea idónea como una base para determinar participaciones distributivas. Esto debido a que los factores usualmente considerados para conferir lo merecido, no están suficientemente bajo nuestro control. Cohen y Nagel incluyen una cita de Rawls: “No hay mérito ante Dios. No debería haberlo ante Él. La verdadera comunidad no toma en cuenta los méritos de sus miembros (...)” (2009: 14). Mientras el hombre más examina su vida, mientras más mira dentro de sí mismo con honestidad, más claramente percibe que cuanto tiene es un don. Si la sociedad lo ve como un hombre honesto, escribe Rawls: “Así que eres un hombre educado, sí, pero quién pago por tu educación; así que eres un hombre

J. Habermas y otros autores se han planteado si, en este esquema, la religión puede tener un lugar como acervo o depósito de experiencias del mundo de la vida. Se preguntan qué puede aportar para responder a la crisis de la cultura moderna. Él y otros autores reflexionan sobre las formas de restaurar los nexos o vínculos entre el individuo y su colectividad. Habermas considera que la sociedad como sistema ha disuelto o al menos debilitado los vínculos de cooperación y solidaridad, y plantea como trabajo de la crítica, afirmar el potencial de autorreflexión de la racionalidad comunicativa. La sociedad moderna signada por el consumismo y la devastación ecológica le lleva a plantearse si la religión puede contribuir a la formación de una responsabilidad global frente al mundo.

5.1 Patologías de la modernidad

Habermas y otros pensadores se han esforzado por explicar las patologías de la razón moderna en su dimensión funcional o instrumental. Este autor considera que la sociedad está amenazada desde su interior por una modernización descarrilada (2006: 244). Los mecanismos integradores son el mercado, la burocracia, y los imperativos económicos, que premian la orientación hacia el éxito de los sujetos, quienes a su vez creen que todo se rige por el principio del placer y la falta de sentido del límite. R. Díaz-Salazar describe el estilo de vida burgués actual: un estilo centrado en la obtención de seguridad económica, la acumulación de bienes, el familismo cerrado, el rechazo del compromiso directo, la inhibición ante la injusticia ajena, la concentración de las

honesto y bueno, sí, pero quién te enseñó buenas maneras y te proveyó con buena fortuna de tal forma que no necesites robar; así que eres un hombre de temperamento afectuoso y no un hombre insensible, sí, pero quién te crió en una buena familia, quién te mostró atención y afecto cuando eras joven de forma que crecerías para apreciar la bondad -¿no debes admitir que lo que tienes, lo haz recibido? Entonces se agradecido y cesa tu fanfarronería” (cf. Cohen y Nagel, 2009: 14). Este contexto de crianza y cuidado nos permite una perspectiva para entender que no todas las personas tuvieron las mismas oportunidades para un desarrollo meritorio posterior, por eso puede señalar: “No hay mérito ante Dios. No debería haberlo ante Él”.

energías en lograr el mayor confort y consumo. Este modo de ser, afirma, inmuniza frente a la injusticia y el dolor ajeno, pues está regido por el individualismo posesivo, enorme obstáculo para la solidaridad (1998: 37). Estaríamos ante individuos aislados, que actúan sólo por su propio interés. Por contraposición, el compromiso en ocasiones implica ir en contra de nuestras preferencias, y esto requiere una disciplina, que en cierta forma se ha perdido. Es un síntoma claro de la ruptura del vínculo social y político, en tanto éste se encarga de articular las cuestiones sobre el bien común. La presencia de sentimientos de vinculación solidaria permitiría afrontar mejor los problemas sociales relacionados con la estructura de desigualdad y de exclusión social de millones de personas en el mundo. El Estado liberal depende de la solidaridad ciudadana.

La cosificación de la sociedad moderna, la anomia, la pérdida de sentido, constituyen parte de las patologías de la modernidad. La colonización del mundo de la vida por la dimensión funcional, con olvido de las demás dimensiones, es parte de la situación moderna. La libertad irrestricta, lleva a la anarquía. La sola individualización desemboca en el egoísmo, pues los demás dejan de contar. Habermas habla del “derrotismo de la razón” y J. Mardones refiere el “cansancio de Occidente” por la deficiente motivación de la razón práctica, y su incapacidad para despertar la conciencia de una solidaridad (Habermas, 2009: 154, y J. Mardones, 1998: 272). Otra patología es la violación de las normas de justicia: la injusticia social.

Vacío moral, ausencia de sentido, carencia de utopía y crisis de valores, son parte de la incertidumbre moderna provocada en cierta medida por la decadencia de la religión y el triunfo del positivismo, el cual orienta tan sólo al logro material y al

naturalismo, a veces crédulo por devaluar lo que no puede establecerse por observación experimentable. El enfoque naturalista orienta su fe hacia la ciencia¹⁰².

N. Luhmann considera que la religión remite al concepto de sentido. Por ello el problema de establecer orientaciones fuertes en las sociedades modernas pluralistas, dificulta la codificación y unificación de la complejidad social; la religión, sin embargo, integra en una cosmovisión las relaciones entre lo sagrado y lo profano, entre el mundo del más acá y el del más allá (cf. J. Estrada, 2004: 15, 16). Al vincular el mundo humano con una trascendencia, las religiones históricas otorgaban sentido a la realidad, a la contingencia. Sin embargo, parte de la profunda crisis de la cultura occidental estriba en que muchos valores en que se había asentado perdieron su fundamento en el cristianismo, y pasaron a apoyarse en la naturaleza humana. Por lo anterior, M. Borghesi sostiene que las visiones filosóficas de matriz nietzscheana-heideggeriana ven en el *nihilismo* el horizonte insuperable de nuestro tiempo (2007: 17). El nihilismo como pérdida de sentido acompaña al progreso material de Occidente. La incertidumbre por la experiencia de falta de sentido y tedio, el sinsentido fáctico de la muerte, no pueden ser satisfechos en la modernidad.

Ante estas cuestiones la modernidad occidental comienza a manifestar dudas por su arrogancia. Habermas habla de la necesidad de una “autolimitación inteligente”;

¹⁰² Habermas alude a Kant, quien pensó la religión en términos filosóficos: “Su tesis del primado de la razón práctica es una decidida impugnación del naturalismo: afirma que los intereses primordiales de la razón estriban en que nosotros nos entendemos como seres libres que actúan éticamente”. Y puesto que Kant consideró la incapacidad de la razón práctica para fundamentar la realización solidaria de metas colectivas, “sostuvo que la aproximación filosófica de las tradiciones religiosas era el camino para superar este déficit” (2009: 167, 223). Kant es una fuente en la que se inspira el último Habermas para tender un puente entre la razón y la fe, que constituye una de sus preocupaciones en los tiempos más recientes de su pensamiento. Reflexiona sobre los respectivos límites entre fe y razón. Las críticas de la Ilustración hacia los poderes terrenales de la religión constituyen un foco de alerta para muchos ciudadanos seculares. Sin embargo, el cardenal Ratzinger nos recuerda que la bomba atómica fue un producto de la razón. Y también la crianza y selección de seres humanos es producto de la razón (Ratzinger, 2005: 10). Plantea si la razón debe ser sometida a vigilancia. Ambos autores concuerdan en una necesidad de diálogo y de escucha mutua entre razón y fe. Habermas piensa en la importancia de doctrinas religiosas autorreflexivas y críticas en las sociedades seculares. También, considera que las religiones universales contienen valiosas intuiciones y contenidos para afrontar la crisis de la modernidad. Tanto fe y razón, considera, hunden sus raíces en el “mundo de la vida”, tienen por ello un origen común.

poner autorrestricciones a la contaminación, a la burocracia, al militarismo. Se precisa de una responsabilidad mayor, una implicación en los problemas sociales. J. Mardones afirma: “con sólo ingeniería social no se solucionan estos problemas” (1998: 224). Habermas, en una alusión a un texto de J. B. Metz, habla de una “conciencia de lo que falta”; lamenta algo que la sociedad moderna ha perdido, y se plantea la cuestión de si es posible obtener energías morales y culturales de la religión, para fortalecer los vínculos intersubjetivos en esta modernidad descarriada. Lo que falta es la solidaridad, y las sociedades seculares no han podido desarrollar bases motivacionales fuertes para la solidaridad. Sin embargo, J. Estrada, al estudiar el pensamiento de este autor, señala que Habermas asume la superación de la religión en las sociedades modernas, en las cuales ya no hay sitio para cosmovisiones o imágenes comprensivas universales. Hay una pérdida de plausibilidad cultural de los paradigmas metafísicos y religiosos, que hace inviable las tradiciones sustancialistas. Sin embargo, reconoce la necesidad de dar una respuesta al escepticismo epistemológico, al pluralismo relativista y al nihilismo, que son las grandes amenazas de una época postmetafísica (2004: 24). Es decir, hay conciencia sobre las dificultades de presentar estos discursos en las sociedades seculares; pero por otro lado busca su apoyo para la humanización de los vínculos sociales. En un contexto de comunicación y por medio de una justificación argumentativa, plantea una propuesta para intentar superar la crisis vigente en la modernidad. Lo que pretende es convocar a las tradiciones religiosas a un diálogo plural, para conectar sus contenidos a las formas modernas de pensamiento, pues Habermas sigue la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia misma de la razón. Afirma Habermas: “El pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica” (2006: 14). Incluso las tradiciones religiosas siguen siendo

actuales de manera más intensa que la metafísica. Acepta un impulso cognitivo en el surgimiento de las religiones universales, pues en cuanto hijas del deseo remiten a necesidades y carencias humanas inevitables, a las que no pueden responder, por ejemplo instancias científicas; y por ello son sobrevivientes en las culturas. Mantiene el presupuesto epistémico de que “las grandes religiones universales *podrían* albergar intuiciones racionales y elementos de los que cabe aprender ciertas exigencias [...]” (: 13). Acepta un contenido razonable en algunas contribuciones religiosas.

Asimismo, plantea crear caminos de colaboración entre fe y razón para rescatar contenidos religiosos, que puedan justificarse dentro de los límites de la razón para enfrentar las patologías de la modernidad, y regenerar los vínculos sociales dentro de sociedades democráticas. Las personas religiosas y las seculares podrían complementar sus aprendizajes y enriquecer el diálogo público. Autores como Habermas, Rawls, Bauman, y Casanova, proponen el *ágora* como espacio simbólico para la deliberación reflexiva y crítica sobre el bien común; deliberación orientada al entendimiento en las sociedades altamente complejas. Trataremos de especificar un poco tal participación.

5.2 Formas de presencia de la religión

El papel de las religiones en el mundo es ambivalente. Asistimos a una renovación inquietante. Algunas religiones luchan contra la pobreza y difunden la paz; en otros casos, fomentan los conflictos interculturales al asumir actitudes dogmáticas, poco flexibles y heterónomas. Como ejemplos de posturas fundamentalistas, podría mencionarse la doctrina del derecho divino de los reyes y las teocracias vinculadas a dictaduras. Habermas nos habla de su difusión geográfica más amplia en el caso de los católicos, los evangelistas y los musulmanes. Los dos primeros se extienden por América Latina, China, Corea del Sur y Filipinas. Los musulmanes se expanden desde

Oriente Próximo, hacia África, el Sudeste asiático e Indonesia (2009: 66). En Occidente se tiene como referencia predominante las religiones bíblicas. Varios autores identifican una forma de presencia neoconservadora de la religión. J. Mardones señala que se presenta bajo la forma de “pensamiento único”, de visión del mundo sin alternativa (1998: 34). Uno de los peligros de algunas religiones es su tendencia al tradicionalismo que puede degenerar en fanatismo. J. Estrada habla del integrismo católico o el fundamentalismo protestante, que al convertirse en ideologías cerradas “buscan inmunizarse a la crítica” (2004: 27). En los estados modernos, las religiones deben abandonar la aspiración a monopolizar la interpretación y a organizar todos los aspectos de la vida. La insistencia en verdades absolutas o los juicios morales unilaterales en el espacio político son incompatibles con la ciudadanía democrática de un Estado liberal, y con la idea de una ley legítima —sustentada en principios que en forma colectiva nos hemos dado— que pueden modificarse, perfeccionarse, con los procedimientos legislativos establecidos e influidos también por los debates sociales y políticos. Las sociedades laicas han desarrollado medios para frenar las tendencias totalizantes, aunque sí se pueden sostener al interior de su feligresía. De acuerdo con J. Rawls, una democracia exige aceptar las obligaciones de una ley civil legítima; afirma: “debemos abandonar para siempre la esperanza de cambiar la Constitución para establecer la hegemonía de nuestra religión” (2001: 174). A juicio de Rawls no es legítimo que para establecer propuestas de distintas instituciones religiosas o teorías exclusivas de cada doctrina religiosa, se rechacen las leyes y se hagan llamamientos a la desobediencia civil, pues ello podría generar conflictos y hostilidades entre grupos. “La Constitución ha sido y es acatada como un pacto para mantener la paz civil” (2001: 87). Pero sí es deseable que, en el debate político, se expongan razonablemente los disensos, las propuestas y el intercambio de puntos de vista y de razones para sustentar las cuestiones

públicas. Un régimen constitucional debe garantizar los derechos y libertades para todos los ciudadanos y grupos con doctrinas distintas. Inclusive al interior de una religión puede haber tendencias o pluralismo. No es pensable en una democracia moderna retornar a un estado confesional, clerical en el sentido de que el clero goce de privilegios o de poderes excesivos desde el punto de vista político, lo cual pensamos es contrario a la naturaleza de la Iglesia. También hay ejemplos históricos de la influencia política favorable de las iglesias en la defensa de la democracia y los derechos humanos: “Martin Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos ilustran la lucha exitosa por la inclusión más amplia de minorías y grupos marginales en el proceso político” (Habermas, 2006: 131-132). En muchos movimientos sociales hay raíces religiosas. Pensemos en la Teología de la liberación en América Latina. La religión en ocasiones ha estado en el centro de los conflictos sociales y a ambos lados de las barricadas políticas, por ejemplo, durante la lucha por la independencia de México y en la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos.

Algunos autores han pensado otras formas no fundamentalistas de presencia de la religión en las sociedades modernas. Se conectan con la producción de ciudadanía políticamente activa y con la profundización de la democracia. Con base en la acción comunicativa, J. Habermas enfatizará el fortalecimiento del vínculo social desde una dimensión universalista de unión entre los seres humanos. G. Amengual sintetiza la estructura de esta acción. Los participantes en el diálogo se aceptan recíprocamente como iguales, libres y solidarios. Reconocen mutuamente sus pretensiones. Son sujetos capaces de habla y acción, capaces de entender y de responder a argumentos y apelaciones. Esta acción contiene un núcleo normativo, pues “contiene en germen una

ética consistente en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad universal” (1992: 227)¹⁰³. Y estos no son valores ajenos a la religión.

Por razones históricas, la religión en Occidente se privatizó básicamente para salvaguardar estructuras diferenciadas y libertades modernas. Varios autores se plantean si las democracias laicas son compatibles con religiones públicas. J. Casanova analiza las fronteras, a veces porosas entre “lo público” y “lo privado”. No son conceptos claros, pues al respecto hay diferentes perspectivas. Una delimitación sencilla ubica en la esfera de “lo privado” al ser individual, el ámbito íntimo de las relaciones domésticas y personales. Sostiene una imagen: “La esfera privada propiamente dicha queda restringida a la zona de □bastidores□, donde el individuo puede relajarse sin ser visto antes de ponerse la máscara de personaje teatral que el ser público interpretará [...]” (J. Casanova, 2000: 67). Las sociedades modernas, seculares, asignaron a la religión los espacios individuales de la intimidad, materia de gusto, de la subjetividad, de lo privado, y la exentaron de responsabilidad discursiva pública. Con los años, los Estados se hicieron fuertes, y en ellos la religión difícilmente representa una amenaza en la búsqueda del poder político, al menos en las sociedades modernas. Podrían, en este contexto, desplegar una dimensión pública, respetando las reglas del sistema democrático. ¿Contenidos bíblicos —en Occidente— podrían ser compatibles con concepciones políticas liberales y democráticas? Para Rawls y Habermas sí es posible en tanto se puedan elaborar, a partir de tales contenidos, argumentos inteligibles y razonables. Estos argumentos con contenidos religiosos podrían formar parte de los

¹⁰³ En el texto referido, Amengual distingue un doble aspecto en el concepto de solidaridad. Por un lado, un compromiso de ayuda al hombre concreto o grupo que sufre o tiene alguna necesidad. Hay un sentimiento de estar afectado por la situación dolorosa de una persona. Es una relación de obligación, de responsabilidad por tomar una carga de otro. Por otro lado, el término solidaridad ha pasado a significar adhesión, simpatía, sociabilidad que puede fomentar el vínculo social. J. Habermas ha considerado sobre todo esta segunda acepción del término. (cf. G. Amengual, 1992: 222, 223).

debates de la sociedad civil.¹⁰⁴ Las doctrinas y los dogmas podrían ser irreconciliables, pero pudieran sustentar concepciones razonables sobre distintos temas, aunque no sean las más razonables. Es cierto que el diálogo puede ser, en ocasiones, tenso, y mantener posturas sin llegar a un consenso, aun comulgando en valores constitucionales básicos. J. Rawls ilustra, de una manera muy clara, la forma en que los ciudadanos manifiestan sus preferencias, argumentando en el caso de la debatida cuestión sobre la financiación pública de las escuelas parroquiales en los Estados Unidos. Cada parte intenta incorporar sus doctrinas religiosas o seculares para mostrar la forma en que sustentan valores constitucionales básicos. Los interlocutores fueron Patrick Henry y James Madison. El primero defendía la práctica de la oración en las escuelas y su financiamiento público. Su argumento se basó en la idea de que “el conocimiento cristiano tiene una tendencia natural a corregir la moral de los hombres, restringir los vicios y preservar la paz de la sociedad, lo cual no se puede lograr sin una adecuada asignación de maestros calificados” (Rawls, 2001: 189). Se refería a una asignación de maestros de la religión cristiana. Por su parte Madison objetó que fuera necesario el establecimiento de una religión oficial en las escuelas para sostener una sociedad civil ordenada. Refirió la corrupción en pasadas experiencias de religiones oficiales, y la situación de prosperidad de colonias de Pennsylvania, que no tenían religión establecida (: 190). Las posiciones son irreconciliables en este ejemplo, pero ambos participantes manifiestan su argumentación para respaldar ciertas políticas públicas.¹⁰⁵ En este enfoque no existen restricciones de tipo lógico o de exigencia de pruebas para la expresión de doctrinas religiosas o seculares.

¹⁰⁴ J. Casanova distingue entre Estado, sociedad política y sociedad civil. La religión formaría parte de la sociedad civil (2000: 7).

¹⁰⁵ El cardenal Bernadin plantea que la idea de orden público considera tres valores políticos: la paz pública, la protección de los derechos humanos y los criterios comúnmente aceptados de conducta moral en un Estado de derecho. (cf. J. Rawls, 2001: 194).

Otro caso sería el rechazo católico de una decisión que conceda el derecho al aborto. Considera Rawls que pueden presentar un argumento público en contra de tal derecho y no conseguir apoyo mayoritario. Sin embargo, es un derecho facultativo. Considera este autor:

No tienen que ejercer el derecho al aborto. Pueden reconocer el derecho como parte de una ley legítima, adoptada de acuerdo con la razón pública por las instituciones legítimas, y por tanto no ofrecer resistencia violenta frente a ella. La resistencia violenta es irrazonable: implicaría tratar de imponer por la fuerza una doctrina global que una mayoría de ciudadanos, en armonía con la razón pública y de manera no irrazonable, no acepta. Ciertamente los católicos pueden, en sintonía con la razón pública, continuar su debate contra el derecho al aborto (Rawls, 2001: 194).

Por los ejemplos referidos nos percatamos que el debate puede ser tenso y hasta conflictivo, pero como afirma T. González: “La vía del diálogo puede presentárenos débil, lábil, insegura. Pero es la única intelectual y moralmente propia y digna de hombres libres” (2008: 424). Este enfoque aspira a la plausibilidad. Hemos enfatizado la participación de la religión, pero otros movimientos y organizaciones seculares son tan importantes como la religión para favorecer la racionalización práctica, la producción de ciudadanía participativa, y para crear —como señala R. Díaz-Salazar— tejido social comunitario (2007: 10). La polifonía puede enriquecer a las democracias y articular muchas voces.

La posibilidad del encuentro público supera el laicismo excluyente, al permitir que los creyentes presenten propuestas sustentadas en un discurso razonable a partir de sus visiones religiosas del mundo, aunque Habermas reconoce que “La fe tiene respecto del saber cierto elemento opaco que ni puede ser negado ni simplemente aceptado” (2009: 62). Estos nuevos actores públicos pueden oponerse al simple relativismo. Tendrán que esforzarse por hacer una cierta traducción laica y cooperativa de sus propuestas; para ello, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de fe. En

la filosofía, Habermas reconoce a “escritores religiosos” que han enriquecido el pensamiento secular con la traducción de contenidos teológicos. Piensa en Kierkegaard, Benjamin, Lévinas y Derrida (2008: 18). Rawls valora la traducción de la parábola del buen samaritano, pero pide a quienes la utilizan que sepan traducirla a “valores políticos” y no sólo a valores morales y religiosos, para que ofrezcan una justificación pública (cf. R. Díaz-Salazar, 2007: 33). La intervención de las organizaciones religiosas tendrá que ser preparlamentaria, pues desde dentro de las instituciones políticas no caben las justificaciones religiosas, teológicas, agnósticas o ateas; R. Díaz-Salazar sobre este punto refiere a Habermas: “la admisión de justificaciones religiosas dentro del proceso legislativo vulnera el principio de separación entre la Iglesia y el Estado” (: 44). Los discursos religiosos podrán participar en el espacio público, pero preservando la laicidad que posibilita el pluralismo y la libertad religiosa positiva (despliegue público de la religión) y de la libertad religiosa negativa (derecho de los no creyentes a no ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones) (: 40). Puesto que convocar la participación de la religión dentro de los marcos constitucionales puede ser factor de deliberación y moralización pública, correspondería al Estado la financiación pública de encuentros y debates serios y ordenados sobre cuestiones fundamentales de política pública. También alejaría las contribuciones de grandes empresas y otros intereses creados que podrían distorsionar los debates y deliberaciones. El modelo francés siempre ha sido un referente. R. Rémond relata cómo en 1932 los grupos de izquierda buscaron suprimir cualquier transmisión religiosa en la radio, en horario de Estado. Actualmente se da una interpretación más respetuosa con la libertad de expresión de la diversidad de grupos religiosos. La autoridad administrativa obliga a garantizar las emisiones religiosas. Estas no constituyen amenaza alguna a la laicidad, ya que están abiertas a todas las entidades religiosas reconocidas, incluyendo a grupos

como el islam y el budismo (cf. 1999: 190). Podemos decir entonces que se está revalorando la religión.¹⁰⁶

R. Díaz-Salazar concuerda con Rawls en que las iglesias no sólo pueden participar generando discursos argumentales en el espacio público. También pueden hacer planteamientos sobre un problema público, y dejar a los ciudadanos, asumirlos o no, sin presión. Otra forma puede ser el testimonio; en este caso “se limita a ofrecer un estilo de vida o una forma de comportamiento inspirado en una religión” (cf. 2007: 34).

5.3 Algunas críticas

En este trabajo no examinaremos exhaustivamente las críticas que algunos filósofos y teólogos han formulado a las ideas de Habermas y Rawls sobre la religión. Trataremos de anotar algunas de ellas sinópticamente con el propósito de ilustrar algunos problemas que se identifican. Nos apoyaremos en algunos autores como Mardones, Estrada, Amengual y Díaz-Salazar.

J. Mardones considera que Habermas quiere reducir la comunicación a la argumentación en una sociedad moderna, donde lo religioso se disuelva dentro de los límites de la racionalidad comunicativa (1998: 82). Esto impediría aceptar la raíz simbólica y prelingüística de la acción comunicativa. Elementos sustantivos, como sagrado y redención, transitan por el mito y tal vez no sea posible traducirlos a un lenguaje profano o secular, o a una argumentación racional. Siempre habrá contenidos

¹⁰⁶ Del budismo-zen se reconoce su capacidad para desarrollar y sostener la atención y su espíritu de conciliación. De la tradición judeocristiana, la ascética. Del catolicismo, sus ideas sobre la solidaridad y el bien común. Mansilla alude a Jacques Derrida quien en “Fe y saber. Las fuentes de la religión en los límites de la mera razón” (cf. Derrida, J. y Vattimo, G., 1997: 79, 81, 83, 84) plantea que un discurso de la religión no se puede despojar de un discurso de la salvación, es decir, sobre lo santo, lo sagrado, lo indemne. Ahí reside el vínculo religioso, tal vez menos referido a la religión que a la religiosidad como actitud “ante aquello hay que dejar que sea lo que debe ser, a veces a costa del sacrificio de uno mismo (...)” (: 81). La vivencia de lo santo y lo sagrado es similar a estar salvo e incólume, parafrasea Mansilla a Derrida. A esta experiencia pertenecen la predisposición al sacrificio, la tenencia de escrúpulos, la continencia, el pudor, el respeto, la discreción, la facultad de sentir remordimiento y la práctica de la quietud, la mansedumbre, el recato y la serenidad. (cf. H.C.F. Mansilla, 2007: 99).

no expresables en la comunicación procedimental. Esto tendría que llevar al reconocimiento de los límites de esta última, al simbolismo que contiene la religión y a la ampliación del concepto de racionalidad para incluir a la razón simbólica. Mardones se pregunta si estamos ante un prejuicio de Habermas, que llevaría a reconocer un déficit en la ética discursiva (: 275). El mito y el símbolo han posibilitado al ser humano pensar cuestiones sobre su destino y sentido de la vida. Habermas se ha cerrado a esta vía de reflexión antropológica. La razón ilustrada ha utilizado la argumentación, pero no ha podido satisfacer la necesidad antropológica de sentido. Sostiene Mardones respecto a Habermas: “conoce bien estos lugares filosóficos. Pero no los sigue. Su intención ya la conocemos: trata de asimilar los contenidos esenciales de la tradición religiosa (judeocristiana) y de expresarlos racionalmente” (: 124). De acuerdo con J. Estrada, para Habermas lo decisivo no es que la realidad esté necesitada de redención, sino la indiferencia positivista respecto a lo normativo (2004: 216). Habermas dirige su atención a la moral de las religiones para solventar este déficit actual, pero es escéptico o agnóstico respecto a otras nociones trascendentales de las religiones. Helmut Peukert ha sido un interlocutor en la recepción crítica de Habermas en la teología. Parte de la crítica de Habermas a la metafísica, por la que considera como mera proyección ilusoria cualquier representación del absoluto (cf. J. Estrada, 2004: 206). Cada religión tiene elementos o contenidos normativos, dogmáticos, los cuales no se someten a la crítica, se aceptan por fe. El pensamiento de Habermas, incluidas sus últimas reflexiones sobre la religión, no traspasa el umbral de la inmanencia.¹⁰⁷ Convoca una religiosidad débil para tiempos postmetafísicos. Quiere salvar en el diálogo contenidos religiosos pero sin

¹⁰⁷ En un encuentro en Chicago Habermas frente a teólogos, al definir su posición utilizó la expresión “trascendencia desde dentro”, “en este mundo”. Lo reiteró frente a Peukert y Metz. (cf. Mardones, 1998: 74).

el recurso a Dios o al absoluto¹⁰⁸. Desde aquí, considera Mardones, “no puede plantearse y responder con rigor las cuestiones acerca del sentido totalizante de la vida” (: 175). Sin embargo, consideramos que no se puede pedir esta posición a un pensador laico o agnóstico, pues la base de la creencia religiosa es la fe. Tanto J. Estrada como J. Mardones consideran que el último Habermas que conocemos revaloriza la religión por sus contenidos normativos de carácter ético, y le asigna la función social de participar con tales contenidos traducidos a un lenguaje secular, en el diálogo público. J. Mardones es consciente de que pensamos desde determinada tradición, y considera que la de Habermas es la tradición de la “Razón ilustrada”, de las Luces, la cual hunde sus raíces en la Reforma, pero “la luz de las Luces también tiene sus voces antirreligiosas” (: 270). En el fondo de su pensamiento, late una idea ilustrada, pues quiere salvar un sentido ético incondicionado sin apertura a un absoluto. Considera Mardones que él asume una marcha ascendente de la razón, y las imágenes religiosas del mundo representan un estadio, el cual será superado por la razón crítica (: 36). Esta sería su idea ilustrada. Por su parte, J. Estrada habla del ateísmo metodológico de Habermas, que lo lleva a renunciar al sentido último del hombre y de la historia (cf. 2004: 205). Con estas críticas, las cuestiones sobre la contingencia, como la muerte, quedarían sin responder por la racionalidad comunicativa.

Tanto Rawls como Habermas ubican sus planteamientos sobre la razón pública y la religión en un contexto liberal. Sin embargo, a pesar de aceptar como el mejor

¹⁰⁸ El pensamiento de J. Habermas ha tenido distintas etapas, continuidades y transformaciones. J. Estrada menciona que en los años sesenta el escritor alemán participó de la tesis de la desaparición de la religión en las sociedades modernas. En los años ochenta y noventa hay un giro pues pasa de una comprensión funcionalista de la religión, a reflexionar sobre las tareas de la religión en vinculación con preguntas existenciales y metafísicas que no había tomado en cuenta, aunque consideró que las imágenes religiosas del mundo están superadas (cf. J. Estrada, 2004: 25). M. Reder y J. Schmidt afirman que una primera aproximación a la cuestión de la religión la encontramos en su discurso con motivo de la concesión del Premio Karl Jaspers en el año 1995. Después su discurso en 2001 al recibir el Premio de la Paz. En el año 2004 mantuvo un debate con el cardenal Ratzinger en la Academia Católica de Múnich (cf. *Carta al papa*: 28). Desde su teoría de la comunicación abordó la filosofía de la religión. Mardones nos relata que nació en junio de 1929 en Düsseldorf en el seno de una familia de un pastor protestante (su abuelo fue pastor). Su carácter y estilo de pensador es radicalmente laico (cf. Mardones, 1998: 213).

liberalismo el planteado por J. Rawls, R. Díaz-Salazar considera que los regímenes liberales han sido incapaces de resolver los problemas relacionados con las desigualdades entre naciones y tampoco han podido instaurar una “democracia económica” en las sociedades capitalistas (2007: 38). Los intercambios mercantiles se dan entre iguales en tanto contratantes, los cuales pretenden un interés recíproco. Como afirma Amengual, en este intercambio “yo doy apoyo a tus intereses y tú a los míos” (1992: 232). En esta concepción contractual, la solidaridad es impensable. Se puede dar la cooperación al haber una actuación conjunta correspondiente a la reciprocidad contractualista. En la solidaridad, las partes no están centradas en sí mismas, sino en la persecución del bien del otro (: 232). Amengual cuestiona la ética discursiva de Habermas. Esta ética parte del reconocimiento formal de los participantes en el diálogo como personas con los mismos derechos y oportunidades. Sin embargo, este reconocimiento formal, no se corresponde con la situación real, que se caracteriza en ocasiones por la asimetría y la desigualdad. Habermas parece partir de la suposición de que la sociedad está ya igualada, que se encuentra en situación real de simetría. Pero en la situación real puede haber indefensos que quedan autoexcluidos del diálogo. Pensemos en los que Mardones llama “incompetentes lingüísticos”. Un caso podría ser el de los indígenas mexicanos que no dominan las lenguas mayoritarias, y quedan excluidos, tanto de instancias de defensa pública como de los diálogos públicos cuyos resultados les afectan. También los pobres y los ancianos podrían correr el riesgo de aparecer como incompetentes lingüísticos, o todos aquellos que no puedan argumentar bien. Y estas situaciones habría que subsanarlas. Peukert considera que la asimetría fáctica se debe superar antes de hablar en forma abstracta de reciprocidad y universalidad (cf. Amengual, 1992: 234). Subraya Peukert que la solidaridad y la benevolencia nos lleva a preocuparnos por el amenazado y el indefenso. La solidaridad

tendría que completar y compensar en la práctica a la justicia (: 233, 229). Podemos preguntar: ¿de qué tendría que compensarla? Del sufrimiento, de la asimetría, del olvido de los vencidos que hicieron posible el estado actual de felicidad, pero no lo consiguieron; del triunfalismo de los vencedores. J. Mardones alude a J. Bergamín cuando afirmaba que nuestra libertad y dicha actual está edificada sobre montañas de cadáveres (1998: 127). Aunque la imagen es macabra, nos insta a reconocer la importancia de la memoria, del recuerdo (J. B. Metz, Reyes Mate).

Habermas, lo mencionamos anteriormente, está preocupado por fortalecer el vínculo social y la cooperación (solidaridad). Propone la cooperación para el mantenimiento del conjunto social. R. Díaz-Salazar la considera un término cristiano; y afirma: “La *caritas* es más fundamental, más radical, que la solidaridad” (1998: 396).

Nos percatamos de la acepción de solidaridad como cooperación en Habermas. Amengual considera otro concepto de solidaridad que incluye el compromiso a favor del particular indefenso (1992; 237). Los indefensos requieren una solidaridad parcial a su favor para compensar su situación de asimetría y desigualdad, que impediría la reciprocidad exigida en una ética discursiva. Otros autores parten de la asimetría de la historia para formular una posición teórica desde los vencidos, desde los que sufren, y la vinculan con ciertos rasgos esenciales del cristianismo.

Desde una ética de la liberación, autores como J. B. Metz, G. Gutiérrez, J. Mardones, por citar unos casos, consideran que no se hace justicia al otro cuando “se le asimila cognoscitiva y colonizadamente dentro del juego del lenguaje de los dominadores” (J. Mardones, 1998: 107). En un diálogo donde los participantes mantienen simetría e igualdad de oportunidades, los interlocutores buscan el entendimiento; pero cuando hay asimetría, los oprimidos claman justicia. Desde una interpretación cristiana de la liberación, J.B. Metz habla de la autoridad de los que

sufren. El sufrimiento y no la comunicación es lo que constituye a los sujetos como morales (cf.: 107). También Estrada considera que Habermas tiene una concepción muy racional, cartesiana del hombre, y no considera la dinámica emocional porque parte de una razón descorporeizada (2004: 214-215). El sufrimiento se experimenta en el cuerpo y, en el caso de los pobres, en el estómago. En el caso de los vencidos, el dolor se queda en la memoria, y desde ahí se interpela al presente. Las religiones, afirma Mardones, “mantienen la memoria de los muertos con la esperanza de que hay un futuro para ellos” (1998: 126). ¿Es una ilusión? A veces los seres humanos necesitamos esperanza para seguir adelante. Mientras Habermas intenta salvar para el diálogo público los contenidos éticos de las tradiciones religiosas, pensadores como J.B. Metz consideran que “lo esencial de la religión no es la ética sino la escatología y la teodicea, de las que deriva el ansia de justicia y el compromiso moral” (cf. J. Estrada, 2004: 217). Sin embargo, debemos reiterar que aceptar las cuestiones escatológicas, implica una fe o creencia religiosa, y en cierta medida ésta se ha perdido en el hombre moderno. No obstante, las iglesias podrían renovar y actualizar su mensaje de alegría, de buena nueva.

Jüngel¹⁰⁹ piensa que la liberación es un elemento irrenunciable de la teología actual. Tenemos la obligación de combatir la pobreza en el mundo (cf. Ureña y Prades eds., 1994: 218). Reyes Mate concuerda con H. Cohen en sostener que la pobreza representa el mayor sufrimiento del género humano; la pobreza, y no la muerte, constituye para ellos el auténtico enigma de la vida humana (1997: 232). Es un mal radical e histórico, no es una fatalidad, se concreta en el sufrimiento. La pobreza nos interpela, nos golpea e invade la conciencia. No podemos habituarnos a verla con

¹⁰⁹ Eberhard Jüngel, es Doctor en filosofía y teología. Profesor de teología sistemática y de filosofía así como director en 1992, del Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Tubinga. Pertenece a la Academia de Oslo y de Heidelberg. Estuvo ese año (2010) en Madrid participando de un encuentro de análisis y reflexión, que se consolidó en el libro ya citado en esta investigación: *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*.

naturalidad por el hecho de que siempre está ahí. Como señala Mardones, el rostro del otro nos interpela desde su abandono: la viuda, el huérfano, el extranjero, el desempleado que demanda auxilio (1998: 114).

Necesitamos vincularnos “cara a cara” con él para establecer una relación ética; requerimos aproximarnos, ver su mirada, tocarlo, para superar las barreras de un acercamiento meramente intelectual. En el conocimiento hay una imposibilidad para salir de sí. Mardones refiere a H. Cohen cuando señala que la respuesta al sufrimiento no puede ser sólo del orden del conocimiento, sino que tiene que ser “una vigorosa respuesta pasional”, compasiva, solidaria, fraterna (: 105). Hay una tradición bíblica que mira la realidad desde la marginalidad de los que sufren. R. Díaz-Salazar (1998: 338) remite a un mensaje cristiano del Evangelio de san Lucas: “El Espíritu del Señor descansa sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a proclamar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar el año favorable del Señor” (Lc.4, 18-20). Este autor habla de un cristianismo originario que debe rescatarse, pues contiene un mensaje de liberación de los marginados, de los que sufren, de los últimos de la historia. Lévinas, Dussel, y Metz, también exaltan la sensibilidad frente al sufrimiento del otro y el amor preferencial hacia los pobres como testimonio de fraternidad. Gustavo Gutiérrez pregunta: “¿Cómo decirle al pobre que sufre despojo e injusticia que Dios lo ama?” (cf. Ureña y Prades, eds., 1994: 245). La exigencia es movilizar la historia para orientarla hacia utopías. Constituye un reto para las Iglesias diseñar las formas de participar en la transformación de estas situaciones para devolver la dignidad a tales personas¹¹⁰.

¹¹⁰ K. O. Apel advierte de los peligros de acentuar excesivamente la solución liberacionista y caer en la violencia revolucionaria (cf. Mardones, 1998: 105). También se puede presentar el problema de la divinización o elevamiento metafísico del pobre, alejándonos del ámbito histórico, pues un pobre puede ser víctima respecto de ciertos sujetos y verdugo en relación con otros oprimidos. Por otro lado, en relación con la postura de las Iglesias, hay quienes aceptan una posición asistencialista y quienes rechazan este enfoque. En este trabajo, no vamos a desarrollar estas posiciones ni las réplicas.

Podría ser una vía para la identidad cristiana y eclesial. Desde un punto de vista moral, nadie puede encogerse de hombros ante la visión de sufrimiento. Sin embargo, el estilo moderno de vida no ayuda mucho. Fomentar lo que R. Díaz-Salazar llama una *cultura samaritana* puede ayudar a luchar contra el individualismo dominante.¹¹¹

Las sociedades con altos niveles de bienestar tal vez no tengan muchos pobres, pero siempre persistirá la indigencia ontológica, la contingencia (enfermedad, caducidad, muerte). El concepto de pobre podría extenderse para abarcar a las personas que experimentan soledad y abandono, problemas de adicciones. La población inmigrante requiere la defensa de sus derechos humanos. En el Sur también están las situaciones de pobreza material, de injusticia social, situaciones familiares de emigrantes. Mientras persistan estas necesidades humanas, las comunidades religiosas pueden ofrecer apoyo. Hay compromiso para realizar arduas tareas.

5.4 Aportaciones de la religión

Podemos referir a manera de ejemplo, la organización global de la Iglesia católica. H. Küng nos habla de su efectividad a nivel local, su estricta jerarquía, la solidez de sus

¹¹¹ R. Díaz-Salazar asume una posición de rescatar un cristianismo que llama originario. Elabora una traducción de la *parábola del buen samaritano* que quisiéramos mencionar. Un jurista judío pregunta a Jesús que hay que hacer para alcanzar la salvación. Le responde que amar a Dios y a su prójimo. Al inquirir “¿Y quién es mi prójimo?” responde con la parábola del hombre que fue asaltado, molido a palos y dejado medio muerto a la vera del camino. Un sacerdote pasó, lo vio, hizo un rodeo y pasó de largo. Lo mismo hizo un levita experto en la Ley judía. Un samaritano también pasó, “llegó a donde estaba el hombre y, al verlo, se conmovió, se acercó a él y le vendó las heridas” (Lc. 10, 25-37). El samaritano, después de vendarlo, lo llevó a una posada; lo cuidó y le dio dinero al posadero para que lo atendiera hasta que se restableciera. Al preguntar Jesús al jurista “¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos? El Jurista contestó: El que tuvo compasión de él. Jesús le dijo: Pues anda, haz tú lo mismo” (v. 36-37). Este relato puede expresar esa *cultura samaritana*. El hombre asaltado simboliza a los maltratados y oprimidos del mundo. El sacerdote y el levita se apartan de la víctima. El samaritano es un ser despreciado por los judíos ortodoxos pues era considerado pagano. Este personaje, alejado de la religiosidad oficial judía, da un ejemplo de amor al prójimo, puede pensarse como un seguidor de Jesús por sentir como propio el dolor de los oprimidos, acercarse físicamente a ellos y liberarlos. Se hizo prójimo al aproximarse al caído, a la víctima, al oprimido. Muchas personas en el mundo, afirma Díaz-Salazar, están abandonadas a su suerte si no son útiles a los intereses geopolíticos y económicos de los del norte. Son víctimas dejadas al borde del camino, mientras los que tienen suficientes recursos pasan de largo (cf. 1998: 384, 394). Este relato tiene enorme fuerza psicológica para fomentar la cultura samaritana. No es amor erótico, ni simple amor familiar, sino acercamiento servicial y liberador.

dogmas, su culto rico en tradición, sus indiscutibles logros culturales en la construcción y la formación de occidente. Es una comunidad mundialmente extendida de creyentes y personas entregadas. Tiene una base extensa de comunidades, escuelas, hospitales, e instituciones sociales en las que se lleva a cabo un enorme bien. Muchos pastores se encuentran al servicio de sus semejantes, innumerables mujeres y hombres dedican su vida a los jóvenes y ancianos, los pobres, los enfermos, los desfavorecidos y los marginados (2007: 16, 20). A pesar de sus debilidades, es una iglesia con una participación social muy importante de ayuda al desarrollo en países pobres de África, América Latina, y en otros lugares.

La religión continúa integrando las amenazas a la existencia humana a través de su sistema de interpretación que procura sentido. Cuando las contingencias (el duelo, por ejemplo) no pueden ser eliminadas, las hace más soportables a través del consuelo. En este sentido normaliza las disrupciones en la vida cotidiana. Indica Mardones: “La religión posee para estos casos mejores palabras que la argumentación discursiva” (1998: 68). Además motiva la solidaridad, la conciencia de pertenencia, y de obligación hacia el otro. Este aspecto, lo hemos visto con Habermas, fortalece el vínculo social por su contenido ético (asistencial) y humanista.

Las religiones contienen valores y representaciones de una vida buena que al llevarse al diálogo público con una traducción —en los casos en que sea posible— pueden enriquecer ese debate, y ejercer una crítica a aquellas realidades y actores sociales que niegan tales valores. Vinculados a sus sistemas de creencias, las religiones pueden motivar a sus miembros en valores de moralidad, justicia, fraternidad e implicación solidaria. Tales normas constituirían elementos de integración entre las personas. En este aspecto, las religiones tienen gran fuerza para la estructuración de la persona.

Dentro del pluralismo católico se están desarrollando valores, actitudes y proyectos ciudadanos ecologistas para luchar contra hábitos consumistas, que deterioran la naturaleza. Y también tienen acercamiento con las luchas de los más desfavorecidos.

En algunos países se han creado comités consultivos de bioética. R. Rémond relata que en 1983, en Francia, se formó uno de estos comités para analizar y arrojar luz a las deliberaciones de los legisladores y a las decisiones del gobierno sobre estos asuntos de bioética. Se ha buscado evitar una postura secular rígida sobre estos temas. En el comité han participado un católico, un protestante, un judío y un musulmán, por ser las religiones principales asentadas en ese país. El gobierno así ha buscado relacionarse con las comunidades religiosas como parte de la sociedad civil (cf. 1999: 193). Este es un ejemplo de un intercambio constructivo para abordar cuestiones sociales urgentes, pues en este caso la religión suministra una base moral para el discurso público a partir de su potencial de fundamentación como tradición consolidada.

Por último, pero no por ello menos importante, la religión anuncia la esperanza de una vida plena y la victoria sobre el mal. El creyente está dotado de una esperanza básica en la realidad, pues cree que las injusticias sociales y el infortunio individual, no tendrán la última palabra. Jüngel considera que en el anuncio cristiano de Dios, como *El que nos ama sin límites*, debe hacerse patente que la expectativa escatológica del Juicio Final no humilla al ser humano, sino que lo eleva, pues “de no existir este Juicio Final divino, la historia del mundo se convertiría en un juicio último y sería terrible; sería la victoria de lo injusto” (cf. Ureña y Prades eds., 1994: 218). En este mismo texto, Rovira habla del mensaje de acompañamiento de Dios al hombre en el “Yo estaré contigo”. Dios mismo yendo junto a nosotros es horizonte de esperanza y la esperanza es una dimensión humana sin la cual resulta muy difícil vivir. La gran aportación del cristianismo y de otras religiones es la aportación de un horizonte de esperanza (: 227).

Estas últimas cuestiones forman parte del acervo de las religiones y ofrecen un campo que la filosofía puede explorar. Hemos visto cómo algunos autores lo están revalorando para atender los problemas de la modernidad.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta investigación ha sido desarrollar un marco teórico, descriptivo y analítico para comprender la secularización en el mundo moderno, especialmente en lo que respecta al caso mexicano; así como reflexionar sobre algunas formas en que las religiones podrían favorecer procesos de racionalización práctica. Hemos abordado la siguiente tesis: la transformación de la religión en las sociedades modernas puede entenderse desde la secularización.

En la última parte de nuestra investigación, acentuamos la dimensión práctica de las religiones pues algunos de sus contenidos, creemos, pueden contribuir a internalizar valores consensuados y podrían fortalecer los vínculos en las sociedades modernas.

Además, la pérdida de observancias, las dificultades para motivar la acción, en especial entre los jóvenes adolescentes, nos ha estimulado para iniciar esta indagación a fin de entender lo que está ocurriendo.

Si los docentes podemos entender algunos significados de los cambios religiosos en la modernidad, dispondríamos de elementos analíticos para ubicar en un marco sociológico y filosófico amplio, distintas problemáticas particulares de los jóvenes. En el fondo buscamos comprender qué es lo que ha ocurrido en la modernidad y está ocurriendo actualmente con la religión

Durante mucho tiempo la religión fue un elemento fundamental de integración de los individuos a partir de una serie de referentes comunes, que fortalecieron la unidad y dotaron a la colectividad de elementos de identidad, los cuales aún persisten aunque debilitados. Un orden normativo y moral subyacente formaba parte de tales referentes. En el pasado de Occidente, incluso tales elementos religiosos llegaron a legitimar al sistema político, como lo hemos revisado en este trabajo. El sistema cultural y religioso

apuntalaba al conjunto de la sociedad, contribuyendo a su mantenimiento y persistencia. Con P. Berger hemos estudiado la capacidad única de la religión de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmica. La religión tradicionalmente ha sido el mecanismo más general para integrar sentido y generar motivación para los sistemas de acción. Este es un punto de consenso en la sociología. En la civilización occidental, el cristianismo se presentó como el principal modelador de sentido global. En México, en forma de sincretismo, ocurrió lo mismo

A lo largo de siglos de transformación histórica, algunos teóricos han identificado un proceso denominado secularización occidental que, en ocasiones, ha sido interpretado como “descristianización”, al menos en el nivel de religión establecida. Desde el paradigma de la secularización, se ha planteado una oposición entre modernidad y religión institucional. Al menos así ocurrió en las sociedades europeas. El hombre moderno exalta la autoafirmación casi absoluta de su libertad para elegir, y su autonomía para configurar su propio estilo privado de vida, y esto a veces entró en conflicto con observancias religiosas tradicionales. Algunos cristianos modernos, incluso católicos, no aceptan muchos dogmas, o los combinan, o no están seguros de lo que creen; rechazan encuadres que perciben como dogmáticos o burocráticos en sus iglesias; o incluso dudan de ciertos elementos sobrenaturales a los que remite su religión. En esta investigación nos hemos referido a autores que consideran la angustia como el coste a pagar por la duda y la incertidumbre, por el “peso abrumador de la libertad y autonomía”. El hombre moderno expresa su deseo de buscar un camino propio, según lo constata en sus investigaciones Ch. Taylor.

Por otro lado, el panorama mundial muestra el resurgimiento de espiritualidades que permiten pensar en recomposiciones difusas y fragmentadas de lo religioso, eclecticismos y sincretismos en el nivel de la conciencia común; y en algunos casos, en

el refugio en sistemas autoritarios protectores de tipo fundamentalista. Hemos presentado algunas interpretaciones en esta investigación, tanto para un panorama global como para el caso mexicano.

El resurgimiento religioso en algunas partes del mundo, ha llevado a muchos autores a preguntarse sobre la validez o no del paradigma estudiado en este trabajo. Se ha producido un revisionismo y un balance sobre el trabajo conceptual de los teóricos de la secularización. Algunos autores hablan de la dificultad de plantear un orden normativo basado en creencias y valores religiosos en las plurales sociedades modernas. La religión no legitima estas sociedades. Pensadores como Luckmann han argumentado que las sociedades modernas no tienen sistemas generales de significado que proporcionen una legitimación cultural globalizante. Sin embargo, autores como Stauffer sugieren que nuestras sociedades modernas tienen sistemas de significado globalizantes, los cuales acentúan valores y creencias tecnocráticos, la racionalidad funcional, la profesionalización, la productividad y la eficacia (cf. Dobbelaere, 1994: 89). Si bien el sistema de significado tecnocrático fue indispensable para promover el desarrollo económico de los países que iniciaron su industrialización —y estuvo relacionado con la búsqueda de utopías ilustradas basadas en el progreso material—, la legitimación social que proporcionó fue precaria y por decirlo así, se ha desgastado. En parte porque la sociedad burguesa no está preparada para las calamidades. La caducidad, el dolor y la muerte permanecen como marcas de frontera. Además, hay descontento entre miles de personas con el destino terreno. Y no únicamente es descontento por el inmanentismo ilustrado, también en el nivel material la modernidad está dejando sin resolver problemas sociales básicos. El decrecimiento económico ha aumentado el descontento entre las clases medias y bajas por el creciente desempleo mundial, el deterioro ambiental y la consecuente insatisfacción con el estilo de vida.

El pragmatismo como filosofía de nuestro tiempo, es indiferente a la cuestión religiosa. Tal filosofía no da respuestas ni guía para la vida personal o colectiva. En este contexto la religión vuelve a aparecer en la conciencia común; vuelven a surgir contenidos de la tradición hebraica en autores como Bloch, Benjamin, Rosenzweig, Arendt, Lévinas. Ante ello, hay pensadores que han rehabilitado a la religión como objeto de investigación, y se ha iniciado un revisionismo de la teoría de la secularización. Además, se plantea la cuestión sobre la pertinencia social de la religión en la época tardomoderna, en la era de la técnica.

Otras sociedades también han iniciado formas de desarrollo modernas, con sus específicas contradicciones e historias particulares. La presente tesis doctoral, creemos, debe inscribirse en este contexto de cambio.

El trabajo ha contemplado un capítulo donde se exploraron algunos significados del término “religión” o “religiosidad” como una primera etapa en la identificación un objeto de investigación. Si bien no se pretendió ofrecer una definición, con el primer capítulo intentamos acercarnos al instrumento conceptual del que partimos, que ha focalizado nuestra indagación. Esta parte del estudio ha sido de tipo conceptual y epistémico; podemos mencionar algunas conclusiones.

No es evidente la conceptualización de “lo religioso”. Se identifican dos líneas teóricas de análisis entre las cuales se mantiene un debate. Por un lado se encuentran los defensores de una definición sustantiva de “religión”. Los sociólogos que participan de este debate aplican el concepto a todos los objetos que la propia sociedad designa como “religiosos”. Así pues, las religiones históricas son religiones en el sentido pleno del término. El hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam son importantes religiones históricas de reconocida tradición. Por ello forman parte de un polo institucional. En relación con Occidente, dentro del cristianismo, hay grupos

religiosos convencionales como el protestantismo, luteranismo, catolicismo romano, etcétera. Los sustantivistas del debate consideran que las religiones históricas postulan seres, fuerzas o entidades relacionados con el hombre pero que sobrepasan los límites objetivos de la condición humana; esto es un elemento de “llamada a lo sobrenatural”, de creencia en una realidad trascendente o supraempírica. Generalmente, estas religiones establecen medios de comunicación simbólicos entre el grupo o colectivo y esas fuerzas que moldean el destino del hombre. La comunicación se establece por medio de oración, ritos y culto. Hay un sistema de creencias y prácticas que unifican a los miembros en una comunidad. Estas tradiciones tienen un potencial universalista y de fraternidad al interior de sus creyentes. Además, contienen una normatividad moral que orienta los comportamientos, genera identidad; al interiorizarla, los integrantes pueden llegar a hasta el punto de definir su realidad subjetiva. Categorías como trascendente-inmanente, sobrenatural-natural, más allá-más acá, forman parte del campo semántico religioso. Algunos autores han señalado como otro elemento sustantivo de la religión el contener elementos utópicos, que pueden inspirar y legitimar acciones para transformar la realidad, y proyectarla a un futuro distinto. En este capítulo hemos revisado la explicación de Berger y Luckmann sobre las formas sociales de estructuración de sentido y su institucionalización. La magia, los mitos, las leyendas y la religión, son formas de borrar o luchar culturalmente contra el sin-sentido y el absurdo, manifestado en la corrupción, la caducidad y la muerte. Tales acervos se transmiten a las jóvenes generaciones para apaciguar el caos que puede significar vivir en el mundo. Pueden contener tanto elementos racionales como emocionales, que vinculan el mundo consciente y el inconsciente; por ello un exceso puede derivar en fanatismo, y una reducción de tipo racional puede llevar a la construcción artificiosa de

teodiceas para legitimar el sufrimiento y el mal. Dentro de las religiones sustantivas se reconocen dos modelos de asociación religiosa: la iglesia y las sectas.

En las sociedades modernas, la religión ya no es la base de la estructuración social pues las sociedades complejas se han diferenciado al interior. En un sentido figurado suele hablarse de que lo religioso se ha difuminado, desplazado; y en la literatura encontramos recomposiciones en el nivel de las creencias; se habla de diversas formas de espiritualidad como religión, y se incluye a otras construcciones simbólicas productoras de sentido que constituyen un polo no-institucional. Este sentido amplio, prescinde de las instituciones y se plantea el problema de los límites de lo religioso, pues podría aplicarse a manifestaciones de culto revolucionario, al cientismo, al resurgimiento de la magia, o a otras perspectivas vinculadas al individualismo, como la cultura moderna del yo, la configuración moderna del cuerpo, etcétera. Además, múltiples formas de búsqueda espiritual y esotérica quedarían incluidas dentro de este segundo sentido de “religioso”—el cual debe reconocerse— ha existido desde hace muchos siglos bajo la forma de paganismo. Y si hablamos de sacralidad, también estarían considerados fenómenos modernos, como los grandes partidos de fútbol o los grandes conciertos públicos ante multitudes.

Dentro del debate acerca de lo que abarca el concepto de religión, algunos autores aplican el término de religiosidad laica o secular a este significado amplio de “religión”. Otros se preguntan si no es una manera analógica y difusa de hablar de religión, pues no hay una apelación a una trascendencia, pero sí a esquemas interpretativos de amplio alcance. En efecto, hay interés por estudiar estas formas modernas que, para autores como J. Mardones, son verdaderamente religiosas y no meras aberraciones de lo religioso. Existen aún problemas metodológicos y conceptuales para abordarlas. En este trabajo sólo se han mencionado brevemente,

porque la indagación ha discurrido por formas religiosas tradicionales occidentales, especialmente cristianas y católicas.

En el debate para intentar esclarecer el significado de lo religioso, se ha planteado la noción de deseo constitutivo radical en el ser humano, como fundamento antropológico de la religión, deseo por el que trasciende su naturaleza biológica. Esta desiderabilidad, inquietud de sí, desajuste, ha sido interpretado como carencia radical, experiencia de finitud, de pérdida irreductible. Y permite entender la incansable búsqueda de sentido global y de realización del deseo, a través de la producción de relatos de orden conciliador con relación a la experiencia del mal vinculada a la contingencia, y a la muerte, que se nos aparecen como caóticas y absurdas. Tal insatisfacción radical estaría en la base de la religiosidad y podría ser una búsqueda orientada a lo “trascendental” o “sobrenatural”, o bien a una búsqueda inmanente, dentro de un marco profano. En el primer caso se ha objetado sobre la posibilidad de la ilusión trascendental en los enfoques sustancialistas. Quienes defienden el segundo disyuntivo, reconocen la permanencia de la religiosidad, pero dentro de una “espiritualidad laica”, humanista, sin heteronomía; aceptan una transcendencia, pero sin exterioridad metafísica. Reconocen en el hombre un centro misterioso y trascendente de su naturaleza biológica, por el cual se “vuelve hacia lo invisible”. Tal centro le manda superar la propia individualidad y lo hace capaz, en situaciones límite, del sacrificio. Esto remite a la experiencia de algo sagrado. La exigencia implicada en el deseo constitutivo es lo sagrado. El símbolo re-liga ambas partes. A través del imaginario simbólico nuestra existencia adquiere sentido, se sutura al vincularse con un sentido de implicación, de carácter *numinal* en palabras de R. Otto. Este querer o pulsión nominal estaría en la base de toda religiosidad, que primero es una experiencia individual y efímera, y posteriormente la institución religiosa trata de perpetuarla a través del rito.

M. Eliade —hemos revisado—, considera que por esta experiencia el Mundo deja de captarse como mundo y comienza a captarse como Cosmos, en la medida en que se revela como sagrado. Lo sagrado en tanto eje permite ordenar la vida cotidiana. Por la emoción que produce al individuo, fomenta o alimenta la vida de comunidad y el deseo de fusión. Esta vivencia subjetiva sería nuclear en una “experiencia religiosa”, de acuerdo con los teóricos.

En las religiones tradicionales existe una clara codificación de las expresiones, espacios y objetos sagrados. Sin embargo, hay dificultades metodológicas para abordar las expresiones de lo sagrado en la religiosidad secular, analógica o laica, y en los espacios liberados por las religiones institucionales en el marco de procesos de secularización. En este capítulo se ha querido ilustrar algunas dificultades para conceptualizar lo religioso a partir de las posiciones sustancialistas y las inclusivistas que consideran religiosas todas aquellas formas de producción de sentido. Una conclusión es que no podemos definir lo religioso de una manera que integre ambas posiciones, pues cada una hay dificultades, las cuales se han planteado a lo largo de esta parte del trabajo.

Aunque no tengamos una definición general, debemos considerar que lo religioso, por la naturaleza de sus objetos, preserva algo del misterio inaprehensible. Creemos que no estamos igual que al inicio. Consideramos que cada planteamiento de investigación requiere una conceptualización mínima de lo religioso. En este trabajo hemos elegido la primera línea de investigación (sustancialista). Y por estimar la importancia de este último requerimiento, hemos elaborado el primer capítulo para insertar nuestro objeto de estudio.

En el capítulo segundo caracterizamos a las sociedades tradicionales y tratamos de diferenciarlas de las modernas. Nos apoyamos en la tipología de P. Berger y T.

Luckmann. En una línea temporal, las primeras son arcaicas y tienen una orientación mágico-religiosa que permite oponerlas a la orientación empírico-racional moderna. Las primeras interpretaron el mundo como un Cosmos; sus integrantes se protegían del mal y el caos a través de construcciones simbólicas. La creencia religiosa tejía, por decirlo así, la vida social. Sobre todo los pobladores rurales, campesinos, experimentaban un sentimiento de santidad de la naturaleza. En torno a la siembra y la cosecha elaboraron rituales, algunos de los cuales se conservaron como fiestas religiosas antiguas. La religión establecía los roles, los valores comunes; limitó la violencia y el comportamiento sexual, entre otras conductas, a lo largo de las distintas fases de la vida humana, desde la niñez hasta la muerte. Debido a la fortaleza de los vínculos, se evitó al interior la lucha de todos contra todos.

En Occidente surgió el cristianismo con un escaso número de adeptos alrededor de Jesús de Nazaret como maestro fundador. Los seguidores propagaron el movimiento religioso, organizaron las creencias, el ritual, y fijaron la doctrina como credo oficial. Al principio, los cristianos fueron perseguidos. Posteriormente hemos presentado la forma en que R. Stark explica la expansión del cristianismo primitivo.

En el año 313, mediante el Edicto de Milán, fueron admitidos en el Imperio romano; y al final del siglo IV, con Teodosio, el cristianismo se aceptó como religión oficial del imperio. A partir de ese momento comenzó su institucionalización y expansión. Así se constituyó como instrumento de legitimación política y contribuyó a la estabilidad del imperio durante lo que se conoce como *Antiguo Régimen*; durante el cual se dio la “alianza del trono y el altar”. El imperio era confesional. Los monarcas gobernaban en nombre de Dios. Los disidentes eran perseguidos, pues se les consideró atacantes de la unidad del reino. El ateísmo estaba prohibido. Las críticas a situaciones vividas o contempladas debían reprimirse. La cristianización de Europa duró varios

siglos. En el siglo II ya estaba en la Galia, en el VI en las Islas Británicas, en el año 1000 los monarcas polacos, húngaros, rusos y escandinavos se convirtieron y provocaron el bautizo de sus súbditos. Esto completó la cristianización del continente. Tal religión constituyó un fondo cultural modelador y promovería una forma de vida en las sociedades europeas. Efectuó un proceso de globalización de las mentalidades y, por tal razón, se puede considerar por ello una de las raíces de la cultura europea. Durante este período asumió grandes competencias en cuestiones de enseñanza y sanidad. Fustigó el afán de lucha y la avaricia. A través del calvinismo, exaltó una vida austera, de ascética intramundana, de ahorro y obligación hacia el trabajo, lo cual contribuyó al desarrollo capitalista, que requería trabajadores disciplinados. Conforme el capitalismo se desarrollaba, el impulso espiritual inicial que la religión aportó, se fue mecanizando. Con la ayuda de la tecnología, el cálculo matemático exacto y una base experimental, el capitalismo introdujo una lógica racional y funcional del trabajo cada vez más sofisticada. Se creó la fábrica, base de la modernización.

La ciencia, la tecnología, la sociedad burocratizada, la sociedad capitalista burguesa, el derecho racional, fueron nuevas categorías de la modernidad. Las nuevas máquinas redujeron el esfuerzo humano y multiplicaron la producción de bienes tangibles. Las modernas excavadoras mecánicas reemplazaron el azadón para construir canales y grandes edificios. El mundo fabril, hemos visto, se diseñó como un ensamblaje y buscó secuencias más eficientes en un “continuo de modernización”. El objetivo fue producir más y más barato para maximizar la rentabilidad de la empresa. Se apoyó en la burocracia para ordenar y enfrentar los problemas que se presentaban. La lógica instrumental utilizada por la ingeniería fabril fomentó una visión mecanizada que se ha extendido a otros procesos. Los objetos, desprovistos de su aura mágica, son

considerados como objetos para analizar, clasificar y medir. La naturaleza ha dejado de verse como un Cosmos, y se ha contemplado como un gran mecanismo.

El empresario moderno requirió personal que pudiera desempeñar papeles especializados, así que la alfabetización, a través de las escuelas, cubrió tal demanda. El uso de las tecnologías médicas permitió espectaculares descensos de la tasa de mortalidad.

El proyecto ilustrado contempló transformar la sociedad. La industrialización garantizaría la abundancia de bienes con lo cual también se eliminaría la escasez y la miseria. Marx contempló con optimismo la creación de fuerzas productivas masivas. D. Bell ha interpretado la idea de Marx, de pasar de la escasez a la abundancia, como equivalente a escapar del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”. Dos instituciones patrocinaron la modernidad: el Estado nacional y los productores capitalistas.

La Reforma, la Revolución francesa y otros movimientos político-culturales acentuaron la dimensión individual frente a la autoridad tradicional, y en contra de los regímenes autocráticos. En la Revolución francesa se proclamó la soberanía popular y el sufragio. En los siglos XIX y XX, se han proclamado libertades cívicas, los derechos humanos. La modernidad concibió la historia como construcción, progreso y emancipación, por lo menos hasta el segundo tercio del siglo XX. En el siglo XIX, el “modernismo”, vinculado a las artes, exaltó al individuo, la democracia, y la expresión de la voluntad de los hombres para crearse a sí mismos, liberados de la sanción de los dioses y de las jerarquías heredadas de la tradición. Afirmaron el yo, la autenticidad, encomiaron el vivir con la máxima intensidad. Presentaron como valores estéticos la indeterminación, el equívoco y la ambigüedad de la época en transformación. Al

potenciarse el sentido crítico de la razón del sujeto, señala J. Gómez Caffarena, se manifestó una crisis por el enfrentamiento con la autoridad tradicional.

En la modernidad tardía, se reconoce que los nitratos usados para fertilizar los campos, al arrojarse al agua, la han contaminado. Las industrias fueron polos de atracción y provocaron migraciones y el crecimiento gigantesco de algunas ciudades. El pluralismo consecuente socava los “conocimientos” dados por supuesto en el mundo doméstico. Nadie posee la verdad absoluta y menos puede imponer sus creencias a los demás. En este contexto de pluralismo la relación entre cristianismo y modernidad ha cambiado. La religión ha sido desplazada del centro de la vida social hacia la periferia.

En el capítulo tercero hemos estudiado a grandes rasgos las circunstancias históricas occidentales, que incidieron en el proceso de secularización. Podemos mencionar la expansión del capitalismo, el surgimiento del Estado moderno, la Reforma protestante y el desarrollo de la ciencia entre los elementos principales. Tales eventos posibilitaron la diferenciación en las sociedades cada vez más complejas. La diferenciación podemos concluir es el núcleo de la secularización. En tanto eventos particulares, no se pueden efectuar afirmaciones universales para todas las sociedades, aunque si hubiese elementos culturales y estructuras sociales compartidas, se podrían establecer paralelismos.

La historia del concepto de secularización nos remite a los conflictos bélicos a partir de dos cismas al interior del cristianismo, que terminaron en redistribuciones territoriales con el Tratado de Westfalia. España, Portugal, Italia, Francia, Bélgica y algunas partes de lo que hoy es Suiza, el oeste y sur germánico (Renania y Baviera), los estados de Habsburgo, Hungría y Polonia, conformaron el bloque católico. La Reforma tuvo como centro de su movimiento el norte del continente: los países escandinavos,

Suecia, Dinamarca, Escocia, parte del mundo germánico, partes de Suiza y Hungría, Prusia, Brandenburgo y Sajonia.

Los jerarcas católicos estuvieron vinculados estrechamente con el poder político y tuvieron un papel activo para legitimar al gobernante o monarca. La sociedad seguía el calendario litúrgico y la religión solemnizaba los actos sociales. También administraba los hospitales, daba asistencia a los pobres y organizaba la enseñanza universitaria. Después de la Revolución francesa, la Asamblea estableció disposiciones que afectaron al clero: confiscó sus bienes, anuló los votos monásticos, fusionó o suprimió los monasterios, estableció el Registro civil. Hubo revueltas y movimientos armados. El gobierno liberal instituyó el divorcio, asumió el monopolio de la educación pública, reconoció en la legislación el pluralismo religioso y protegió la libertad de conciencia para fomentar la paz. Reservaron a la religión el espacio de lo privado. En algunos lugares como en Francia, la ruptura fue más drástica. En Dinamarca, más suave y dialógica.

En sentido amplio la secularización significó un tránsito, una mudanza desde un lugar religioso, tradicional, a otro no religioso. En este capítulo se exploraron dos significados de “secularización”: *externa* e *interna*. El primero también es llamado laicidad o laicización y se refiere a la separación de la religión respecto del Estado, con la correspondiente transferencia de responsabilidades, que pasan de ser eclesiásticas a ser políticas. Por ejemplo, la educación pública, la sanidad pública, el Registro civil, etcétera. En adelante los gobiernos laicos, modernos, secularizados, gobiernan en nombre del pueblo, no en el nombre de Dios. El concepto de *secularización interna* alude a la menor influencia religiosa institucional en la conciencia y mentalidad del individuo, y en su comportamiento o práctica religiosa. Esta menor influencia, al expandirse, impacta a toda la cultura, a las familias, a la educación, y al tratamiento de

las enfermedades, de los cuerpos, y de los muertos. Podríamos pensar, por ejemplo, que hay secularización en la ética de la anticoncepción.

En este capítulo se retomaron las ideas sobre secularización de A. Comte, E. Durkheim y M. Weber, autores que enfatizaron la importancia sociológica que tuvo la religión, y su debilitamiento, frente a la visión racionalista y funcional. La bonanza material posterior a la Segunda Guerra, disminuyó la sensación general de vulnerabilidad. Creció la demanda de derechos y expectativas para obtener mejores niveles de vida. En este contexto se formuló la teoría de la secularización. Su tesis principal afirmó que a medida que las sociedades se modernizaban, se hacían más complejas, más racionalizadas, más individualizadas se hacían también menos religiosas. El subsistema industrial-económico se ha liberado (diferenciado) respecto de la religión y se desarrolla en forma imparable. La religión declina, y es marginada al espacio privado. En las teorías constitucionalistas, los liberales ubicaron la religión bajo el concepto de cuestiones privadas. Los niveles de diferenciación fueron variados por los temores en algunas sociedades, a las consecuencias que traería una sociedad sin religión (pensemos por ejemplo en los Estados Unidos, sociedad laica desde su origen, pero con escasa secularización interna).

Las prácticas religiosas disminuyen en sociedades modernas, y surgen nuevas tipologías del creer: “creer sin pertenecer”, “pertenecer sin creer”. Continúan hasta la fecha posturas en conflicto en relación con la enseñanza laica, el aborto, la eutanasia, las cuales reflejan el rechazo o la aceptación de la secularización. Continúa la cuestión sobre el papel social de la religión institucionalmente organizada.

En los años ochenta, las grandes corporaciones económico-financieras (multinacionales) iniciaron la globalización para sustituir el capitalismo industrial por un capitalismo financiero. En esta década hay amenazas de inflación, paro y

empobrecimiento en países menos desarrollados. Las relaciones de mercado minaron las antiguas creencias, y en su lugar instalaron una pasión: la de comprar cosas y consumir.

A pesar de todo, resurgen espiritualidades que pueden significar una profunda insatisfacción ante un orden totalmente inmanente. En la modernidad se presentan nuevos movimientos religiosos en ascenso: la revolución islámica de Irán; el ascenso del sindicato Solidaridad en Polonia; la Teología de la liberación en Latinoamérica; y el resurgimiento del fundamentalismo en la política norteamericana. Estos movimientos cuestionan la Teoría de la secularización, que predecía la pérdida de la religión. Herviéu-Léger, como hemos recordado, habla de tres fases en la diversidad de movimientos: “espiritualismo” (grupos informales que toman sus temas de diferentes tradiciones espirituales de Oriente y Occidente), la “conversionista” (insisten en el cambio interior y en la renovación de las iglesias) y la “restitucionista” (que busca restituir a las instituciones religiosas su capacidad de influencia directa que tenían en la sociedad). Resulta paradójica para la teoría de la secularización la búsqueda de raíces religiosas en el corazón mismo de la modernidad.

Los críticos de la teoría señalan escasez de pruebas de la secularización y problemas de medición satisfactoria de la secularización. Objetan con el caso de Estados Unidos, el cual es un país moderno pero con altos niveles de participación religiosa. Afirman el fervor religioso de mucha gente como indicio de que la religión sigue influyendo y afectando a la conciencia. J. Casanova constata un crecimiento en la mayoría de las religiones tradicionales. R. Stark habla de la necesidad persistente de la religión, pero critica al clero indolente para atender al público. Otros autores consideran importante recuperar los elementos de liberación y fuerza crítica que contiene la religión en Occidente en relación con los pobres y desheredados.

Los replicantes son más cautos para sostener una teoría radical de la secularización, al percatarse de los nuevos fenómenos. Sin embargo, no rechazan totalmente la teoría y, entonces, se da un revisionismo. Autores como S. Bruce y B. Wilson siguen defendiendo el modelo clásico de la secularización, que vincula la modernización con los cambios religiosos, aunque la acotan o la reducen al marco cultural occidental. No consideran la teoría como pauta universal aplicable a otras sociedades. En relación con el caso de Estados Unidos, Bruce afirma la existencia de una orientación cada vez más material y mundana. En cuanto al ascenso en ese país de la derecha cristiana, no lo considera relevante porque no ha modificado el funcionamiento del sistema social. Otra conclusión, a partir de los datos presentados, es que la secularización se puede retrasar en aquellos lugares donde se da la modernidad, pero la religión encuentra otras tareas adicionales a las de conectar a los individuos con lo sobrenatural; por ejemplo, tareas con los emigrantes y los marginados sociales, al fomentar su autoestima, defender sus derechos humanos, y ayudarlos a su adaptación o transición a las nuevas sociedades en las que algunos se instalan.

En cuanto al fundamentalismo manifiesto en sociedades industriales, se atribuye a épocas de estrés, pensemos en las crisis económicas que aumentan el número de desempleados, o en los casos de ataques terroristas. Respecto al fundamentalismo islámico, algunos autores lo vinculan a condiciones de inseguridad y exclusión de beneficios materiales de las sociedades de donde provienen; a sistemas de gobierno autoritarios, y que no han conocido la democracia.

En lo referente a las búsquedas religiosas privadas o “invisibles”, pueden provenir de la insatisfacción ante el énfasis en la inmanencia de las sociedades modernas; de la marginación de los beneficios de la modernidad; de la desconfianza

ante las instituciones tradicionales; o como reacción ante el mestizaje religioso. Son varias las posibilidades.

En este capítulo se presenta la evidencia empírica colectada por R. Inglehart y F. Norris sobre la erosión en valores y creencias religiosas en las sociedades modernas, entre la que destacan: la disminución de las tasas de fertilidad; la postergación de la maternidad; el aumento de las tasas de divorcio; la mayor tolerancia hacia el homosexualismo; la disminución de la asistencia a los servicios religiosos. Aunque se constata un aumento en el pensamiento sobre el significado y propósito de la vida. En la década de los ochenta países como Nigeria, Polonia, Estados Unidos, Irlanda, Sudáfrica y México tuvieron altos índices de religiosidad institucional. En ese mismo período los países con los más bajos índices de religiosidad institucional fueron: Rusia, Países Bajos, Suecia, Bélgica, Dinamarca y Francia.

Se puede concluir que la religión no ha desaparecido, pero ya no tiene el lugar central en la preocupación del individuo moderno. Sin embargo, han sobrevenido problemas de orientación, un sentimiento de pérdida, que a veces asume la forma de desesperanza y depresión, por el vacío que no puede llenar el hedonismo consumista. La “fatiga de ser uno mismo” ha podido conducir al individuo a refugiarse en sistemas autoritarios y sectarios, o fundamentalistas. Sin embargo, el contexto de toda búsqueda espiritual moderna pone en el centro del individuo su felicidad, libertad y plenitud. En suma, un horizonte humanista sitúa tales búsquedas. Es difícil que el sujeto moderno decida sacrificar totalmente su autonomía, por lo que tendrá que encontrar un equilibrio con sus creencias religiosas. Es muy difícil concebir un retorno a estadios religiosos premodernos que tal vez sean indeseables. Por su parte, consideramos que las instituciones religiosas deberán hacer ajustes adaptativos para encontrar una pertinencia social en la época moderna. Las preguntas que el cristianismo instaló en Occidente

permanecen, pero la modernidad no puede responderlas. Tal vez Blumenberg tenga razón cuando pide moderación y más humildad teológica. Para autores como J. Casanova, debemos ser cuidadosos, pues el resurgir religioso no ha ocurrido en sociedades más secularizadas como Suecia, Inglaterra, Francia y Rusia, sino en países con antiguas tradiciones vivas, donde el paradigma de secularización había supuesto que experimentarían una privatización como Polonia, Estados Unidos, Brasil, Nicaragua e Irán (cf. Casanova, M 303). De todas formas, para los teóricos de la secularización resulta sorprendente la plausibilidad de la religión en algunos lugares durante la modernidad tardía, lo que constituye un reto para la investigación. En parte, debido a lo anterior, hemos abordado la situación particular en el caso mexicano en el capítulo cuarto de este trabajo. A continuación presentamos las conclusiones de esta parte.

Al llegar los conquistadores a Mesoamérica¹¹² encontraron que los hombres autóctonos eran profundamente religiosos. Sus creencias trascendentes los vinculaban con la divinidad. Ejercían el poder a través de instituciones teocráticas. Las imágenes, grafías, estatuas, códices y templos han constituido herramientas para su estudio por parte de especialistas, arqueólogos, historiadores, etcétera. Los misioneros evangelizaron a los indígenas, y se dio una sustitución –al final, sincrética- de sus ídolos tutelares por santos patrones de pueblos. A través de la enseñanza, la protección misionera a los indígenas, el teatro evangelizador, las Encomiendas y la Inquisición, se instituyó el catolicismo, el cual modeló hegemonícamente durante cuatro siglos lo que hoy es México. Hasta el siglo XIX, en México no se conoce otra historia que la del catolicismo romano, y ha desempeñado un papel sin el cual no podríamos comprender la historia nacional. Durante el período posterior a la independencia del país, las relaciones de la Iglesia católica con el Estado mexicano fueron conflictivas y

¹¹² Área definida por la cultura donde florecieron importantes civilizaciones prehispánicas. Designa a la religión centro-sureste de México y la zona norte de Centroamérica.

particularmente difíciles. En la etapa anterior, en la época colonial, el Patronato concilió las relaciones entre la Corona y la Iglesia. Ambas instituciones se apoyaron, y la segunda legitimaba el poder político, aún no completamente diferenciado —hemos visto cómo en alguna ocasión el virrey de estos lugares fue un obispo. J. Hidalgo y J. M^o. Morelos, sacerdotes del bajo clero, participaron en el inicio de la independencia de México en 1810. Esta se consumó en el inicio de la década siguiente. Los pensadores que formularon las bases constitucionales del nuevo Estado mexicano desearon preservar la religión y el Patronato como institución para relacionarse con los clérigos. La resistencia de la jerarquía religiosa para aceptar a las nuevas autoridades políticas, y la negativa del Vaticano para mantener el Patronato en el nuevo país, tensó la relación durante el siglo XIX y hasta el XX. En México la separación o autonomía del poder político respecto del religioso (laicidad o secularización externa) fue un vasto proceso histórico de luchas entre regímenes conservadores —con los que la Iglesia se alineó— y regímenes liberales influidos por los movimientos políticos de la Revolución francesa. Además, los liberales miraban con admiración las instituciones constitucionales norteamericanas. Durante un periodo posterior a la consumación de la independencia, en 1836, los conservadores monárquicos llegaron a establecer en la Constitución al catolicismo como religión única en el país y otorgaron fuero clerical. Durante el siglo XIX México enfrentó invasiones: de Francia y Estados Unidos. La pugna con este último país le hizo perder más de la mitad de su territorio. En los años cincuenta, el presidente Benito Juárez elaboró las Leyes de Reforma, las cuales afectaron a la situación del clero mexicano. Tales leyes confiscaban sus bienes; prohibían el diezmo y las obvenciones por los servicios religiosos; prohibían que los tribunales eclesiásticos conocieran de asuntos civiles; eliminaban el fuero eclesiástico; nacionalizaban sus bienes; establecían el matrimonio como contrato civil; fundaban el Registro civil para

nacimientos, matrimonios y defunciones; regulaban el control de los cementerios; establecían reglas para la libertad de cultos, y se retiraron a la Iglesia las funciones sociales de sanidad y enseñanza, las cuales pasaron a ser funciones de la autoridad política. El efecto fue el rechazo y una guerra civil que duró tres años. Al terminar, los liberales vencedores, regresaron al poder, y los conservadores invitaron a Maximiliano de Habsburgo, apoyado por Francia, a gobernar México. Invadió el país e instauró su Imperio. Quiso proteger a los indios y mantuvo las Leyes de Reforma de Juárez. Los liberales mantuvieron un gobierno paralelo al del Imperio, y finalmente, con el apoyo de Estados Unidos, regresaron al poder y decapitaron al emperador. El período posterior fue el del Porfiriato. La Iglesia contribuye a fomentar la paz durante el gobierno del dictador Porfirio Díaz a cambio de verse restituida –en forma velada- en sus privilegios y bienes materiales. A finales del siglo XIX, México inicia procesos de modernización y de explotación petrolera, pero aumenta la pobreza y la desigualdad. En 1910, menos del 1% de las familias en el país poseían o controlaban cerca del 85% de las tierras cultivables. Estalla la Revolución mexicana. La Iglesia se vincula con los conservadores, quienes pretendieron restaurar el antiguo régimen. Los liberales revolucionarios acceden al poder y radicalizan, en la Constitución de 1917, las leyes contra el clero. Posteriormente, el presidente Plutarco Elías Calles formula sanciones penales al clero, que continuará la pugna con el gobierno. El clero suspende el culto. Estalla la Guerra cristera de 1926 a 1929. Por intervención de Estados Unidos, termina la pugna clerical, y se inicia una etapa de acomodo conocida en los textos de historia como *modus vivendi*, en la cual la ley anticlerical se mantiene vigente, pero no se les aplica a cambio de paz social.

Los protestantes llegaron a México a evangelizar durante el proceso inicial de modernización en el porfiriato. Practicaron la enseñanza, la lectura bíblica, la creación

de hábitos sanitarios, de disciplina, y fomentaron el respeto a la autoridad civil. A partir de 1917, las nuevas leyes fueron un obstáculo para su enseñanza.

Para 1959 la Iglesia disfrutaba de una posición favorable, y volvió a crecer el número de seminarios, conventos, e instituciones educativas. A cambio contribuía a apoyar campañas gubernamentales contra el analfabetismo, y colaboró en la campaña contra la fiebre aftosa. En los años sesenta, el país avanza en su modernización, y comienzan en América Latina interpretaciones teológicas a partir del Concilio Vaticano II. Algunos clérigos mexicanos empezaron a participar, y se forman otras visiones de lo pastoral; en algunos casos alternativas a las de la jerarquía oficial católica. Estas nuevas perspectivas significaron un mayor acercamiento con las mayorías empobrecidas. Tales actitudes polarizaron la desconfianza en algunos sectores de la jerarquía eclesial. Don Samuel Ruiz conoció y aplicó entre las etnias de México estas nuevas corrientes de pensamiento.

En 1992 el gobierno de Carlos Salinas de Gortari instauró una legislación menos restrictiva con el clero mexicano, al reconocer el registro de asociaciones religiosas, y otorgarles el derecho político a votar en las elecciones, pero conservó como laica la educación, y se mantuvo la protección a la libertad de conciencia. Esta ha sido la historia de cómo se estableció la laicidad en México, con tonos de laicismo, pues se llegó a prohibir el tránsito en la vía pública con atuendos sacerdotales.

Desde los años ochenta del siglo XX, el país había entrado en dinámicas globalizadoras de neoliberalismo. Aumentó el desempleo; el empleo se hizo precario: salarios bajos y aumento de horas laborales; se privatizaron muchas empresas públicas. En esta década muchos mexicanos se cambian al pentecostalismo. Se convierten en testigos de Jehová, presbiterianos, adventistas del Séptimo Día, etcétera. Con todo, la religión católica continúa siendo mayoritaria, aunque en tendencia descendente, según

reportan los censos nacionales. Aumentan también las personas que se declaran sin religión. Las conversiones a otras religiones predominan en el Sureste del país entre grupos indígenas, y en zonas de alta marginalidad social; los grupos religiosos en competencia proveen servicios de salud, vivienda y apoyo emocional. La desertión y escasez de clérigos católicos, ha estimulado la participación de católicos laicos para apoyar programas religiosos pastorales de servicio humanitario en las parroquias y en los barrios.

En México las iglesias tienen problemas legales para transmitir sus mensajes religiosos en la televisión pública. De acuerdo con encuestas, la secularización interna ha afectado el nivel de la conciencia en cuanto a la aceptación de la laicidad, sobre todo entre los jóvenes y en los niveles universitarios. La gente encuestada ¹¹³ no estuvo de acuerdo con la participación de las iglesias en la estructura del poder político, aunque sí acuerdan y apoyan su asistencia a los pobres, la solidaridad que fomentan, y la promoción de los derechos humanos. En estos rubros, existe gran confianza hacia la institución religiosa. De acuerdo con encuestas nacionales, se registra más secularización en los medios urbanos que en los ambientes rurales o indígenas. En estos últimos es muy difícil hablar de modernización, pues es alta la marginación material, son más vulnerables, y por tanto han sido más receptivos a los nuevos mensajes religiosos, sobre todo evangélicos.

El nivel educativo influye en la orientación hacia lo moderno en cuanto a estilos de vida. El 98% de los mexicanos afirmó creer en Dios, pero reconocen un descenso en la práctica religiosa. El 87% afirmó practicar oración, y el 80% dijo tener “muchas” y “bastante” confianza en la Iglesia. Valoran el matrimonio y la familia en alta proporción, pero el 51% afirmó no considerar necesario que la mujer tenga hijos para

¹¹³ En la última Encuesta Mundial de Valores aplicada en México se entrevistó a hombres y mujeres de quince años en adelante.

realizarse, lo cual se puede interpretar como un alejamiento de la idea tradicional que veía a la mujer como madre de familia. El 89% consideró que deben respeto incondicional a sus padres. Por otro lado, aceptan planificar en dos el número de hijos por familia, lo cual también puede interpretarse como indicador de secularización. Hay alto porcentaje de creencia en la vida después de la muerte, el alma y el Cielo. Rechazan el aborto (67%), la eutanasia (53%) y el suicidio (79%).

En cuanto a las respuestas de los jóvenes de bachillerato de la ciudad de Xalapa (Veracruz, México), en gran medida coinciden con las respuestas de la Encuesta nacional. El 84% afirmó pensar “a menudo” y “algunas veces” en el significado y propósito de la vida. Un 71% afirmó creer en fuerzas sobrenaturales, Dios o una realidad trascendente. El 85% de los jóvenes recibió educación religiosa en casa, y el 68% dijo pertenecer a la Iglesia católica. El resto (9%) dijo no pertenecer o pertenecer a otras iglesias cristianas. Se percibe un alejamiento de los jóvenes respecto de las actividades eclesiales. El 20% dijo asistir a misa una vez a la semana. Pero el 76% afirmó practicar oración, lo cual permite colegir en ellos religiosidad.

El 59% consideró que la Iglesia no da respuestas adecuadas a los problemas sociales, lo cual puede exhibir una carencia o fallo en la atención de tal institución. El 79% sostuvo que los servicios religiosos por muerte son más importantes que los servicios por nacimiento y boda. Valoran la familia y consideraron (en un 58%) que dos es el número adecuado de niños por familia, lo que permite suponer aceptación de planificación familiar. En distintas proporciones —pero siempre arriba del 50%— afirmaron creer en la vida después de la muerte; en la existencia del alma y en el Cielo. En cuanto a la confianza, sostuvieron confiar en primer lugar en los movimientos de protección medioambiental, en segundo lugar confían en la Iglesia, y en tercer lugar en el movimiento de las mujeres. Dijeron no tener “para nada” confianza en los diputados

y senadores, ni en los partidos políticos. Habla esto de una juventud desencantada ante la corrupción y la impunidad.

¿Existe secularización en México? Podríamos responder que sí en el sentido de ser una sociedad laica, diferenciada en sus estructuras respecto de la institución religiosa. También podemos hablar de una aceptación interiorizada de la laicidad entre la población mexicana encuestada. En cuanto al concepto de secularización interna, persiste una religiosidad sincrética, mestiza, entre la población encuestada. Se ha estado produciendo en México, en forma gradual, un pluralismo y también conversiones a nuevos movimientos religiosos. Asimismo, en los datos censales se registra un ascenso gradual de personas sin religión; lo que no es claro es si estamos ante casos de ateísmo o de alejamiento de una religión convencional, porque los datos obtenidos no son suficientes para establecer una interpretación adecuada a los hechos.

Los procesos de modernización han sido selectivos, han afectado a estilos de vida de sectores receptores de esa modernización, pero de talen procesos han quedado marginados y excluidos sujetos que viven en situación de pobreza en la periferia de las grandes ciudades y en medios rurales o indígenas. Muchas conversiones religiosas están ocurriendo en estos espacios.

En el capítulo quinto, se ha efectuado un bosquejo de algunos aportes y disfunciones de la modernidad. El hombre —ha dicho M. Ureña—, decidió arrancar las riendas de la historia de las manos de Dios para ponerlas en las manos del hombre mismo, y en la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas. Con esto, muchos males y sufrimientos pudieron enfrentarse. La modernidad trajo otros problemas y riesgos, que se tornaron en contra del hombre que los había engendrado. La lógica productiva y económica se ha expandido; las relaciones sociales se mercantilizaron, y en la modernidad rige el principio del placer. Los vínculos se debilitaron. En las sociedades

seculares no hay suficiente motivación para despertar una conciencia de responsabilidad y solidaridad.

El escepticismo y el relativismo predominan, la modernidad —dice Habermas— se ha descarriado y necesitamos una “autolimitación inteligente”. Respeto y responsabilidad, diríamos. Las religiones pueden apoyar con sus contenidos para hacer frente a la arrogancia y las patologías modernas. Las religiones, y más concretamente sus iglesias¹¹⁴, podrían participar en la deliberación y diálogo públicos para reflexionar sobre el bien común.

Podría haber presencia fundamentalista de las religiones que intenten monopolizar las interpretaciones, y derivar en fanatismo o incluso en violencia. Rawls, Habermas, Casanova y otros autores, han pensado en un diálogo plural y polifónico, donde las iglesias participen dentro de un marco democrático y de respeto constitucional, para contribuir con razones y sustentar las cuestiones públicas.

Algunos críticos de J. Habermas, consideran que se limita a un rescate de contenidos morales en un contexto de diálogo abstracto y asimétrico, que no considera a los desvalidos del mundo. Argumentan que los indefensos requieren una solidaridad parcial a su favor para compensar su situación de asimetría y desigualdad. Los críticos enfatizan en las religiones su mensaje de liberación y de esperanza hacia los excluidos; exaltan una ética religiosa próxima que supere un acercamiento meramente intelectual. La finalidad de este capítulo quinto ha sido modesto: sólo un apunte para aludir a la enorme fuerza social y cultural que todavía pueden contener las religiones, en este momento crucial de crisis que hoy vivimos.

¹¹⁴ Somos conscientes de las dificultades de participación en el diálogo público propuesto. ¿Quiénes participarían concretamente? ¿los representantes de las jerarquías religiosas? Sin duda. Pero consideramos que las iglesias también tendrían que acordar la participación de los fieles que reformulan las enseñanzas normativas. Las iglesias tendrían que permitir diferentes juicios respecto a cómo interpretar tales enseñanzas. Las iglesias no son bloques monolíticos; en su interior también hay posiciones plurales, voces distintas, que también desean participar en ese diálogo público.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, B., Hill, S., Turner, B.S., *Diccionario de sociología*, Tr. Marta Sansigre, Madrid, Cátedra, 1986.
- Alcalá, Alfonso, “Tercera época: La nueva dependencia; Gobiernos republicano o liberal con el cambio de una dependencia a otra”, pp.85-92, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Puente Lutteroth, Alicia (Coord.), México, Comisión de Estudios de la Iglesia en México, 1993.
- Amengual, G, “La solidaridad según J. Habermas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992), 221-239.
- Bastian, Jean-Pierre, “Introducción; Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa”, pp. 7- 15, en (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Tr. Dulce María López Vega, México, FCE, 2004.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Tr. Néstor Míguez, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Peter, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Tr. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- _____, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido; la orientación del hombre moderno*, Revisión Técnica de la traducción Joan- Carles Mélich, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.
- Berger, P., Berger, B. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar. (Modernización y conciencia)*. Tr. Jesús García-Abril, Sal Terrae-Santander, 1979.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado; Por una teoría sociológica de la religión*, Tr. del inglés M. Montserrat y V. Bastos, Barcelona, Kairós, [1967], 1999. 3ª. ed.
- _____, *Cuestiones sobre la fe; Una afirmación escéptica del cristianismo*, Tr. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2006.
- Blancarte, Roberto, “Modernidad, Secularización y Religión en el México Contemporáneo”, pp.161-179, en Carlos Martínez Assad (Coord.) *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación, Cultura y Religión, Cuadernos de Cultura y Religión 2, 1992
- _____, *Historia de la iglesia católica en México; 1929-1982*, México, El Colegio mexiquense, F.C.E., Sección de Obras de Historia, 1993.
- _____, “Laicidad y secularización en México”, pp. 45-60, en (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Tr. Dulce María López Vega, México, FCE, 2004.
- Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Tr. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008.
- Boltvinik, Julio, “Evolución y magnitud de la pobreza en México”, *Estudios demográficos y urbanos*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, v. 11, Núm. 2, (32), mayo-agosto, 1996, pp.361-394.
- Borghesi, Massimo, *Secularización y nihilismo; Cristianismo y cultura contemporánea*, Tr. Manuel Oriol, Madrid, Encuentro, 2007.

- Bowker, John, *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, Tr. Isidro Arias, Miguel Portillo, Alicia Sánchez Millet y Lucas Vermal, Barcelona, Paidós, 2006.
- Casanova, José., “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7, Noviembre de 2007, UAM-AEDRI, ISSN 1699-3950, Tr. Antonio Ávalos Méndez, pp. 1-20.
- _____, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Tr. Monserrat Gutiérrez Carreras, Madrid, PPC, Editorial y Distribuidora, 2000.
- Casillas, R., Roberto, “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000), pp. 137-160, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- _____, “El mundo plural: un desafío seductor para la iglesia católica”, pp. 46-52, en *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*, Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov.2002-Feb.2003, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- _____, “La discusión sobre el patronato eclesiástico” en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, pp. 93-101, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Cohen, Joshua y Nagel, Thomas, “Rawls’s religion. Faith in the community; A forgotten ‘senior thesis’ that signals John Rawls’s future spiritual force” (Commentary), in *The Times Literary Supplement*, March 20, 2009, No. 5529, pp. 12-14.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 12ª. Ed., Colec. Legislaciones, 2009.
- D’Agostino, Federico, *Imaginación simbólica y estructura social; La religión en la evolución social*. Tr. José María Hernández. Salamanca, Sígueme, 1985.
- “Debate entre Habermas y Ratzinger; Diálogo entre la razón y la fe”, pp. 1-10, en *La Vanguardia*, Tr. Joan Parra, 28 de mayo 2005.
- De la Rosa, Martín, “Iglesia y sociedad en el México de hoy”, pp. 268-292, en Reilly, Ch. y Martín de la Rosa (Coords.) en *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (Coords.), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina, “Territorios de la diversidad religiosa” hoy”, pp. 35-37, en De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (Coords.), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- _____, en “Conclusiones generales”, pp.327-336, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera

- Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007
- De la Torre, Renée y Janssen, Eric, "Ubicación y patrones de distribución", pp. 124-136, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- De la Torre, Renée, "La Iglesia católica", pp. 38-49, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007
- Derridá, J., y Vattimo, G. *et al*, *La religión*, Trs. Cristina Peretti, Paco Vidarte, Esther Benítez, Antonio Abellán, Manuel Olasagasti, Buenos Aires, Ediciones LaFlor, 1997.
- Díaz, Álvaro, "Tendencias de la reestructuración económica y social en América Latina", pp. 3-35, en *Revista Mexicana de Sociología*; Instituto de Investigaciones Sociales, México, UNAM, Año LVI, Núm. 4, 1994, Oct-Dic. 1994.
- Díaz-Salazar, R., *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- _____, *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Santillana, 2007.
- Dobbelaere, Karel, "La secularización: teoría e investigación", en Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (Eds.), *Religión y política en la sociedad actual*, Tr. Centro Superior de Idiomas Modernos de la UCM y José Miguel Parra Ortiz, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2005, 17- 34.
- _____, *Secularización: Un concepto Multi-Dimensional*, Tr. Eduardo Sota, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- Domínguez Morales, Agapito, *Colegio Departamental de Xalapa* (Tesis de Licenciatura en Historia), Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1987
- Echegollen Guzmán, Alfredo, "Secularización, disidencia religiosa y cultura política en México", pp. 82-90, en *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*, Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov.2002-Feb.2003, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*; Tr. Luis Gil, Barcelona, Labor, 2ª. ed., 1994.
- Esteban, Valeriano, "Flujo y reflujo de la secularización; la revisión de un clásico de la teoría sociológica", pp.1-25, España, Universidad de la Laguna, Ponencia presentada en el Instituto de Filosofía del CSIC el 17 de mayo de 2006,
- Estrada, Juan A., *Por una ética sin teología; Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004.
- Fernández del Riesgo, Manuel, "Secularización y postmodernidad", *Estudio Agustiniano*, Vol. XXV Fasc. III, 1990, Valladolid, pp.525-574.
- _____, *La ambigüedad social de la religión; Ensayo de sociología crítica desde la creencia*, Navarra, Verbo Divino, 1997.
- _____, "La religión y sus falsos sucedáneos" en *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2005, 10, pp.21-26.
- _____, *Antropología de la muerte; Los límites de la razón y el exceso de la religión*. Madrid, Síntesis, 2007.

- _____, *¿Secularismo o secularidad?; El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, Madrid, PPC Editorial y Distribuidora, 2010.
- Fernández, Aurelio, *Diccionario de teología moral*, Burgos, Monte Carmelo, 2005.
- Ferry, Luc y Gauchet, Marcel, *Lo religioso después de la religión*, Tr. Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Flores, Julia Isabel, “De apuestas, ganancias y pérdidas. Valores y creencias juveniles”, pp. 147-164, en *México-Quebec; Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Pérez Islas, J.A., Gauthier, M., Valdez González, M y Gravel, P.L. (Coords.), México, Instituto Mexicano de la Juventud, Centro de Investigación y Estudios sobre la Juventud, 2003.
- García Camarero, Julio, “No podemos crecer indefinidamente; No con reciclajes, ni con medidas sostenibles”, en *Le Monde diplomatique* en español, octubre 2009, p. 3.
- García Chiang, Armando, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, pp.1-13, en *Geo Crítica: Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, ISSN, Vol. VIII, Núm. 168, 1 de junio de 2004.
- García Ugarte, Ma. Eugenia, “Las posiciones políticas de la jerarquía católica; efectos en la cultura religiosa mexicana”, pp. 61-113, en Carlos Martínez Assad (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación, Cultura y Religión, Cuadernos de Cultura y Religión 2, 1992.
- García, Jesús, “La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla”, pp. 181-195, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Garma, Carlos y Hernández, Alberto, “Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas”, pp. 203-226, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- Gazzaniga, M., *El cerebro social*, Madrid, Alianza, 1993.
- _____, *El pasado de la mente*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.
- Gómez Caffarena, J., *El enigma y el misterio; una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.
- Gil Villegas, Francisco, “Fragmentos de la <Introducción> a la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber”, pp. 117-131, en AA.VV., *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*. Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov. 2002-Feb. 2003b, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Giménez, Gilberto, “El debate actual sobre la modernidad y religión” pp. 1-22, en Giménez, Gilberto, (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1993.
- _____, “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, pp. 255-272, en *Revista Mexicana de Sociología*, (1994), Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México, Año LVI, No. 4, Octubre-diciembre de 1994.
- _____, *Sectas religiosas en el sureste; Aspectos sociográficos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Cuadernos de la Casa Chata, 161, SEP, CONAFE, Programa Cultural de las

- Fronteras, 1988
- Gómez Caffarena, José, *El enigma y el misterio; una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.
- Gómez-Heras, J.M^a G^a., *Un paseo por el laberinto; Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- González López, Santos, *El proceso de secularización (Para una sociología del hecho religioso)*, Santa Cruz de Tenerife, Islas Canarias, España, Imprenta Editora Católica, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 1985.
- González Villa, Teófilo, "Sobre lo laico y lo común", en *Diálogo filosófico*, Revista cuatrimestral de Filosofía, Año 24, Septiembre/Diciembre, III/2008, pp. 405-428.
- González-Carvajal, Luis, *Cristianismo y secularización; Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Bilbao, Sal Terrae-Santander, 2003.
- Goti Ordeñana, Juan, "Complejidad y ambigüedad de la sociedad secularizada", en Goti Ordeñana, Juan, (Coord.), *Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna*, Jornadas de Estudio Oñati, 25-26 de mayo de 1995, San Sebastián, 1996b, pp. 45-68.
- Greeley, Andrew, M., *El hombre no secular; la persistencia de la religión*, Tr. J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1974.
- Gurrutxaga Abad, A., "Introducción" en *Occidente y otras modernidades* A. Gurrutxaga Abad (ed.), Madrid, Abada Editores, 2008, pp.7-26.
- Gutiérrez Zuñiga, Cristina, "Islamismo", pp. 112-113, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007
- _____, "Población sin religión", pp. 116-123, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- _____, "Origen oriental: Budismo", pp. 110-111, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina y De la Torre, Renée, "Otras evangélicas", pp. 92-97, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007
- Guzmán, Luis, "Iglesia y sociedad en la crisis de los años ochenta" en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, pp.207-231, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*; Tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1994.

- _____, *Teoría de la acción comunicativa, (Crítica de la razón funcionalista)*, Madrid, Santillana-Taurus, 1999.
- _____, *El futuro de la naturaleza humana; ¿Hacia una eugenesia liberal?* Tr. R.S. Carbó, Barcelona, Paidós, Ibérica, 2002.
- _____, *Entre naturalismo y religión*, Trs., P. Fabra, D. Gamper, F.J. Gil, J.L. López, P. Madrigal, Barcelona, Paidós, 2006.
- _____, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?, Tr. María Herrera y Eduardo Mendieta, en *Dianoia*, Volumen LIII, Número 60, Mayo de 2008, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM y Fondo de Cultura Económica, pp. 3-20.
- _____, *Carta al Papa; Consideraciones sobre la fe*, Prólogo de Michael Reder y Josef Schmidt, Tr. Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Paidós Ibérica, 2009.
- Hamui Sutton, Liz, “Judaísmo”, pp. 104-109, en *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C., Secretaría de Gobernación; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, 2007
- Hervieu-Léger, D., “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, Tr. Isabel Vericat N., en Giménez, G. (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996, pp. 23-45.
- _____, *La religión, hilo de memoria*, Tr. Maite Solana, Barcelona, Herder, 2005.
- Horkheimer, Max, “Entrevista” por Helmut Gumnior, pp. 101-124, en Marcuse, H., Popper, K., Horkheimer, M., *A la búsqueda del sentido*, Tr. Ambrosio López Fernández, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Inglehart, Ronald., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Tr. Sandra Chaparro Martínez, colecc. Monografías, 21, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI, España editores, S.A., 1990.
- _____, *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Tr. Ma. Teresa Casado Rodríguez, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España, CIS-Monografías Núm.161, 1998.
- Inglehart, Ronald., Basáñez, Miguel, Díez-Medrano, Jaime, Halman, Loek and Luijkx, Ruud, Eds., *Human Beliefs and Values; a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*, México, Siglo XXI, 2004 y CD-ROM
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), “La Diversidad Religiosa en México; XII Censo General de Población y Vivienda 2000”, México, INEGI, marzo, 2005.
- _____, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000- Tabulados Básicos. Estados Unidos Mexicanos, T. I, Aguascalientes, Aguascalientes, 2001.*
- _____, *Mujeres y hombres de México 2009*; 13ª. ed., México, 2009.
- Jiménez Asensio, Rosa, “Los vacíos de la política en época de globalización. Z. Bauman ¿versus? J. Habermas”, pp. 73-92, en *Isegoría*; Revista de filosofía moral y política, Núm.40, enero-junio 2009, Madrid, Librería Científica del CSIC.
- Kersting, W., “La filosofía de la comunidad de Kant desde el *commercium* de las sustancias hasta el Estado ético”, Tr. César Ruiz Sanjuán, Conferencia, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 2007, Mimeo.
- Knowlton, Robert, J., *Los Bienes del Clero y la Reforma Mexicana; 1856-1910*, Tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

- Küng, H., *La Iglesia Católica*, Tr. Albert Borràs, México, Random House Mondadori, Debate, 2007.
- Landerreche, Rafael, "Conquista y evangelización", pp. 51-66, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. Jus, CEHILA, 1993.
- Legorreta, José de Jesús, *Cambio religioso y modernidad en México*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Lenoir, Frédéric, *Las metamorfosis de Dios; La nueva espiritualidad occidental*, Tr. María Hernández Díaz, Madrid, Alianza, 2005.
- Levy, Marion J., Jr., *El proceso de modernización y la estructura de las sociedades; Una perspectiva para el análisis de los asuntos internacionales*, Trs. Eduardo Chamorro Turrez y Antonio Alarcón Sánchez, Madrid, Aguilar Ediciones, 1975.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Tr. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, 6ª. ed., Barcelona, Anagrama, 2002.
- Loaeza, Soledad, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México Contemporáneo", pp. 42-58, en Reilly, Ch. y Martín de la Rosa (Coords.) en *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- Luhmann, Niklas, *La religión en la sociedad*, Tr. Luciano Elizaincín, Madrid, Trotta, 2007.
- Mansilla, H.C.F., "Religión y razón como factores de complementación y colaboración" en *Revista de Filosofía*, No. 55, 2007-1, pp.87-102, ISSN 0798-1171.
- Mardones, J. Ma., *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos, México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- Mardones, J. Ma. "Sociología del hecho religioso" en *Filosofía de la religión; Estudios y textos*, Edit. Manuel Fraijó, Valladolid, Trotta, 1994a, pp. 133-155.
- _____, *Las nuevas formas de la religión; La reconfiguración postcristiana de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 1994c.
- _____, "Secularización" en *Religión*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Gómez Caffarena, J. (ed.), Trotta, Madrid, 1993, pp. 107-122.
- Marroquín, Enrique, "El precio de la reconciliación", pp. 177-179, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. Jus, CEHILA, 1993.
- _____, "La génesis del Estado liberal (1824-1833) en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, pp.103-109, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993
- Martínez Cortes, Javier, "Aspectos sociológicos de la secularización", en Dou, A.(ed.), *Religiosidad postsecular*, (Actas de la III reunión interdisciplinar de jesuitas españoles), Bilbao, Mensajero, 1978, pp. 41-65.
- Matos Moctezuma, Eduardo, "La muerte de los dioses", pp.33-43, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. Jus, CEHILA, 1993.
- Mira Abad, Alicia, *Secularización y mentalidades: El sexenio democrático en Alicante (1868-1875)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006.
- Mondragón, Carlos, "Mutación religiosa y cambio político en América Latina", pp. 53-60, en *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*, Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov.2002-Feb.2003, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Morales, José, "Secularización y religión", en *Actas del II Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea, "Comprendiendo la religión"*, Eunsa, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, junio 2001, pp.35-48.

- Negrete, Martelena, "La Iglesia y el Estado en México 1930-1940", pp. 169-176, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Olimón Nolasco, Manuel, "De la conquista espiritual a las reformas borbónicas" pp.67-77, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Puente Lutteroth, Alicia (Coord.), México, Comisión de Estudios de la Iglesia en México, 1983.
- Ortiz-Osés, Andrés, "La simbólica religiosa" en *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, J. Gómez Caffarena (ed.), Madrid, Trotta, 1993, pp.133-144.
- Otto, Rudolf, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Tr. Fernando Vela, Barcelona, Alianza, 2001.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico; Historia y política 1971-1978*, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, Seix Barral, 1990.
- _____, *Itinerario*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (Eds.), *Religión y política en la sociedad actual*, Tr. Centro Superior de Idiomas Modernos de la UCM y José Miguel Parra Ortiz, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2005.
- Portalplanetasedna.com.ar
- Pieper, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea, (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Tr. Juan José Gil Cremades, Madrid, Edit. Anzos, 2ª.ed., 2000.
- Pomerleau, Claude, "Cambios en el liderazgo y la crisis de autoridad en el catolicismo mexicano", pp. 240-259, en Reilly, Ch. y Martín de la Rosa (Coords.) en *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- Puente Lutteroth, Alicia, "Entre la sujeción y la autonomía. La Iglesia en el movimiento cristero", pp. 155-168, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- _____, "Repercusiones sociales de una política de conciliación. Iglesia y Porfiriato (1876-1910)", pp. 129-138, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- _____, "Revolución mexicana, su institucionalización y su crisis; La iglesia rechazada, perseguida y reconciliada", pp. 145- 154, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. Jus, CEHILA, 1993.
- _____, "Retrocesos y avances recientes", pp. 239-250, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Ramos, Luis, "Ascenso liberal. Intervención francesa. Consolidación del Estado Mexicano (1840-1876)" pp. 11-120, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Rawls, J., *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de la razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Rémond, René, *Religion and Society in Modern Europe*, Tr. Antonia Nevill, Great Britain, Blackwell Publishers, 1999.
- Reyes Mate R., Manuel, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997. Cap.5: "La ética de la compasión", 216-284.
- Ricoeur, Paul, *El mal; Un desafío a la filosofía y a la teología*, Tr. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Rivero, Ángel, "Dos teorías de la modernidad y una crítica" en *Foro interno*, 2007, 7, pp.77-91.
- Rodríguez Herrero, Hipólito, *Jóvenes mexicanos del siglo XXI; Encuesta nacional de juventud 2000*, Veracruz, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Mexicano de la Juventud, 2003
- Ruano de la Fuente, Yolanda., "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo

- religioso” en Pérez-Agote, A. y Santiago, J., (Eds.), *Religión y política en la sociedad actual*, Trs. Centro Superior de Idiomas Modernos de la UCM y José Miguel Parra Ortiz, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2008, pp. 35-49.
- Rubio Ferreres, José María, “¿Resurgimiento religioso” *versus* secularización? (Universidad de Granada), en *Gazeta de Antropología*, Núm. 14, 1998, Texto 14-03.
- Ruiz Guerra, Rubén, “Historia del protestantismo 1870-1930” pp. 121-127, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- _____, “Los evangélicos y el cambio democrático en México”, pp. 61-69, en *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*, Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov.2002-Feb.2003, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Sans, Isidro María, “Síntesis de la historia de las religiones” en *Filosofía de la religión; Estudios y textos*, M. Fraijó (ed), Valladolid, Trotta, 1994, pp. 47-65.
- Sartre, Jean-Paul, *Las moscas*, Tr. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 1981.
- Scannone, Juan Carlos, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3, José Gómez Caffarena (ed.), Trotta, Madrid, 1993, pp.93-105.
- Sermeño, Ángel, “Liberación, teología y poder”, pp. 91-97, en *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y Religión*, Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov.2002-Feb.2003, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Setién, José María, *Laicidad del Estado e Iglesia*, Madrid, PPC Editorial, 2007.
- Siller, Clodomiro, “La religión indígena”, pp. 13-32, en *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Stark, Rodney, *La expansión del cristianismo; Un estudio sociológico*, Tr. Antonio Piñero Sáenz, Madrid, Trotta, 2009.
- Tasset, José L., “En torno a la Ilustración” en *Historia universal del pensamiento filosófico*; Vol. III: Edad Moderna, pp.543-602, Armando Segura Naya (dir.), Vizcaya, Liber Distribuciones Educativas, 2007.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Trujillo González, Samuel, “Nuevos grupos religiosos en México (1930-1989), pp.197-206, en *Hacia una historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Ed. JUS, CEHILA, 1993.
- Ureña Pastor, Manuel., y Prades, Javier., (eds): *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Madrid, CIS, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, 1994.
- Vattimo, Gianni, “Hermenéutica y secularización” en *Ética de la interpretación*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991.
- Waisman, Carlos H., “Congruencia institucional y las fuentes de modernidades múltiples; la transferencia de instituciones occidentales en el mundo contemporáneo” en *Occidente y otras modernidades*, A. Gurrutxaga Abad (ed.), Madrid, Abada Editores, 2008, pp. 53-67.
- Weber. Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tr. Luis Legaz Lacambra, 2ª. ed., Barcelona, Península, 1973.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; (Fragmentos de la edición crítica), Tr. Luis Legaz Lacambra, Notas críticas de Francisco Gil Villegas M., pp. 99-115, en AA.VV., *Metapolítica; En el nombre de Dios. Política y*

- Religión*. Edición Especial, Vol. 6-7, Núms. 26-27, Nov. 2002-Feb. 2003a, México, D.F., Centro de Estudios de Política Comparada.
- Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg: La modernidad y sus metáforas*, Tr. Manuel Canet, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- Wilson, Bryan, “Una tipología de las sectas” en: Roland Robertson, *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 329-348
- _____, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
- XII Censo General de Población y Vivienda 2000: Tabulados Básicos Veracruz-Llave*, t. III, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), Aguascalientes, Ags., 2000.
- Censo de Población y Vivienda 2010: Tabulados del Cuestionario Básico*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), www.inegi.org.mx, 15 de marzo de 2011.
- http://www.prolades.com/cra/regions/nam/mexico/diversidad_religiosa.pdf
- <http://www.sanmiguelguide.com/historia-mexico1.htm>, 2001: 1.
- <http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/4819110>
- <http://www.explorandomexico.com.mx/about-mexico/6/107/>, 2010.
- <http://www.oem.com.mx/oem/notas/n1586817.htm>, 7 de abril de 2010.
- Blancarte, R., “En América Latina hemos tenido más laicismo que laicidad”, en *Revista Criterio*, No. 2334, enero 2008, año 80, pp.1-5 www.revistacriterio.com.ar
- “Estados Unidos Mexicanos: Resultados Preliminares. Censo de Población y Vivienda 2010” (INEGI), en http://www.cpv10p_pres.pdf Adobe Reader, 2010.
- Esteban, Valeriano, “Flujo y reflujo de la secularización; la revisión de un clásico de la teoría sociológica”, pp.1-25, España, Universidad de la Laguna, Ponencia presentada en el Instituto de Filosofía del CSIC el 17 de mayo de 2006, www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf
- “Laicos, laicidad y laicismo”, pp. 1-7, en *Humanitas*, Núm.34, en <http://humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0339.html>, 12 de marzo de 2010.

A N E X O

ENCUESTA

La presente encuesta está dirigida a jóvenes estudiantes de bachillerato. El objetivo es conocer sus opiniones sobre cuestiones de creencia para la realización de una investigación académica. El tratamiento de la información proporcionada será confidencial y agradecemos de antemano su colaboración veraz.

Fecha de la encuesta:

Semestre:

Edad:

Género: hombre mujer

Lugar de procedencia:

1. Con cuánta frecuencia piensa usted en el propósito y significado de la vida:

- a. A menudo
- b. Algunas veces
- c. Rara vez
- d. Nunca
- e. No se

2. Para cada uno de los siguientes aspectos, indique qué es importante en su vida, señalando a la derecha el número entre corchetes.

- a. Familia
- b. Amigos
- c. Tiempo libre
- d. Política
- e. Trabajo
- f. Religión
- g. Servicio a otros

- [01] Muy importante
- [02] Bastante importante
- [03] No muy importante
- [04] Nada importante
- [-1] No se

3. ¿Con cuál de las siguientes oraciones estaría usted de acuerdo? (Marque sólo una de las dos opciones).

A. Con independencia de las cualidades y defectos de los padres, se debe siempre amarlos y respetarlos.

B. No se tiene el deber de respetar y amar a los padres que no se lo hayan ganado con sus actitudes y su conducta.

4. ¿Cuál cree que es el tamaño ideal de la familia? ¿Cuántos niños tendría esa familia ? Marque con una x una opción.

- a. Ninguno
- b. 1 niño
- c. 2 niños
- d. 3 niños
- e. 4 niños
- f. 5 niños
- g. 6 niños
- h. 7 niños
- i. 8 o más niños
- j. No se

5. ¿Piensa usted que una mujer tiene que tener niños para sentirse realizada o esto no es esto necesario para tal efecto?

- a. No es necesario
- b. Necesita niños
- c. No se

6. Está usted de acuerdo o en desacuerdo con la siguiente oración: “El matrimonio es una institución anticuada” Marque con una x su respuesta

- a. Desacuerdo
- b. Acuerdo
- c. Otra respuesta
- d. No se

7. ¿Cree que detrás de la experiencia de cada día hay otro tipo de realidad más allá, que la trasciende?

- a) Sí
- b) No
- c) No se

8¿Recibió una educación religiosa en casa?

- a) Sí
- b) No
- c) No se

9. ¿Pertenece usted a una denominación religiosa o Iglesia?

- a. No
- b. Sí
- c. No se

10. Aquí tiene usted dos opiniones que la gente manifiesta cuando discute sobre el bien y el mal. ¿Cuál es la que corresponde mejor con su punto de vista? Marque con x una de las opciones entre corchetes.

- A. Existen líneas directrices absolutamente clara sobre lo que es el bien y el mal y se aplican siempre a todas las personas, cualesquiera que sean las circunstancias.
- B. No puede haber nunca líneas directrices absolutamente claras acerca sobre lo que es el bien y el mal. Lo que es bueno y malo depende totalmente de las circunstancias del momento.

- a. Hay una línea clara acerca de lo que es bueno y malo.
- b. Depende de las circunstancias
- c. En desacuerdo con ambas
- d. Otra respuesta
- e. No se

11. En caso de pertenecer a alguna denominación religiosa o Iglesia, marque con una x la opción en que usted se ubica

- a. Budista
- b. Católica Romana
- c. Testigos de Jehová
- d. Protestante
- e. Evangélica
- f. Judía
- g. Iglesia cristiana
- h. Musulmana
- i. Iglesia Mormona
- j. Luterana
- k. Metodista
- l. Adventista del Séptimo Día
- m. Presbiteriana
- n. Otra:
- o. No, no un miembro
- p. No se

12. Dejando aparte bodas, funerales, bautismos, etcétera, ¿con qué frecuencia va usted a la iglesia últimamente?

- a. Más de una vez a la semana
- b. Una vez a la semana
- c. Una vez al mes
- d. Por Navidad/ Semana Santa
- e. Con ocasión de otras festividades religiosas
- f. Una vez al año
- g. Con menos frecuencia
- h. Nunca, prácticamente nunca.
- i. No responde

13. ¿Piensa usted que es importante efectuar servicio religioso para cualquiera de los siguientes eventos? Marque a la derecha del servicio la opción de respuesta que considere adecuada.

- 1. Servicios religiosos por nacimiento
- 2. Servicios religiosos por boda
- 3. Servicios religiosos por muerte

- a. No
- b. Sí
- c. No se

14. Independientemente de si usted va o no a la Iglesia, diría que es... (Marque con una x la opción que corresponda)

- a. Una persona religiosa
- b. Una persona religiosa pero no tan apegada a las reglas
- c. Una persona no religiosa
- d. Un ateo convencido
- e. No se

15. ¿En cuáles de los siguientes cosas cree usted, si cree en alguna? (Marque con SÍ/NO/ o NO SE, en las diferentes opciones de acuerdo con sus creencias)

- a. Dios
 - b. La vida después de la muerte
 - c. El alma
 - d. El infierno
 - e. El Cielo
 - f. El pecado
 - g. La telepatía
 - h. La re-encarnación
 - i. Ángeles
 - j. Otros fenómenos paranormales
- Cuáles:

16. Voy a nombrar un número de organizaciones. Para cada una, ¿podría usted decir qué grado de confianza tiene en ellas? ¿Es una gran confianza, mucha confianza, no mucha o nada de confianza? (Coloque a la derecha la letra minúscula del inciso que viene al final de las opciones a esta pregunta)

1. La iglesia
2. Las fuerzas armadas
3. El sistema educativo
4. La prensa.
5. Los sindicatos
6. La policía
7. Las Cámaras de diputados y senadores
8. La televisión
9. El gobierno
10. Los partidos políticos
11. Las grandes empresas
12. Los movimientos de protección medioambiental
13. El movimiento de mujeres
14. El sistema de salud
15. El sistema de justicia
16. La Unión Europea
17. Naciones Unidas
18. El Tratado de Libre Comercio
19. La Organización de Estados Americanos
20. Gobierno Local/Regional
21. La Presidencia
22. Grupos de la sociedad civil

- a. Una gran cantidad
- b. Bastante
- c. No mucho
- d. Para nada
- e. No se

17. Aparte de bodas, funerales y festejos cristianos, ¿qué tan a menudo asistía a servicios religiosos cuando tenía 12 años de edad? (Marque con una x a la derecha la opción correspondiente)

1. Más de una vez a la semana
2. Una vez a la semana
3. Una vez al mes
4. Navidad/Semana Santa
5. Con ocasión de otras festividades religiosas
6. Una vez al año
7. Con menos frecuencia
8. Nunca, prácticamente nunca
9. No se

18. Piensa usted que las Iglesias en su país están dando respuestas adecuadas a:

1. Los problemas morales y las necesidades del individuo
2. Los problemas de la vida familiar
3. Las necesidades espirituales de la gente
- 4 Los problemas sociales que enfrenta hoy nuestro país

- a. No
- b. Sí
- c. No se

19. ¿Cuáles de las siguientes frases u oraciones, se ajustan más a sus creencias? (Elija una sola respuesta y márquela con una x).

1. Un Dios personal
2. Un espíritu o fuerza vital
3. No se realmente qué pensar
4. Ni espíritu divino ni fuerza vital
5. No se

20. ¿En qué medida Dios es importante en su vida? Por favor, use esta escala para indicarlo: 10 significa muy importante y 1 significa para nada importante. Marque una opción con una x.

- | | | | | | | | | | |
|------------|---|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 |
| Nada | | | | | | | | | Muy importante |
| importante | | | | | | | | | |

21. ¿Encuentra usted consuelo y fortaleza en la religión?

- a. No
- b. Sí
- c. No se

22. ¿Tiene usted momentos de oración, meditación o para la contemplación de algo?

- a. No
- b. Sí
- c. No se

23. ¿Con qué frecuencia hace oración a Dios fuera de los servicios religiosos? Diría usted que... (Marque con una x)

- a. Cada día
- b. Una vez a la semana
- c. Más de una vez a la semana
- d. Al menos una vez al mes

- e. Varias veces al año
- f. Casi nunca
- g. Sólo en momentos críticos
- h. Nunca
- i. No se

24. ¿Cree usted en fuerzas sobrenaturales, que pueden ser expresadas en términos como Fuerza Vital, Poder, Dios, un Espíritu, una Ley Universal, una Conciencia Cósmica o una Fuente de toda creación

- a. Sí, absolutamente
- b. Sí, algo
- c. No, no tanto
- d. No, para nada
- e. No se

GRACIAS POR SU COLABORACIÓN